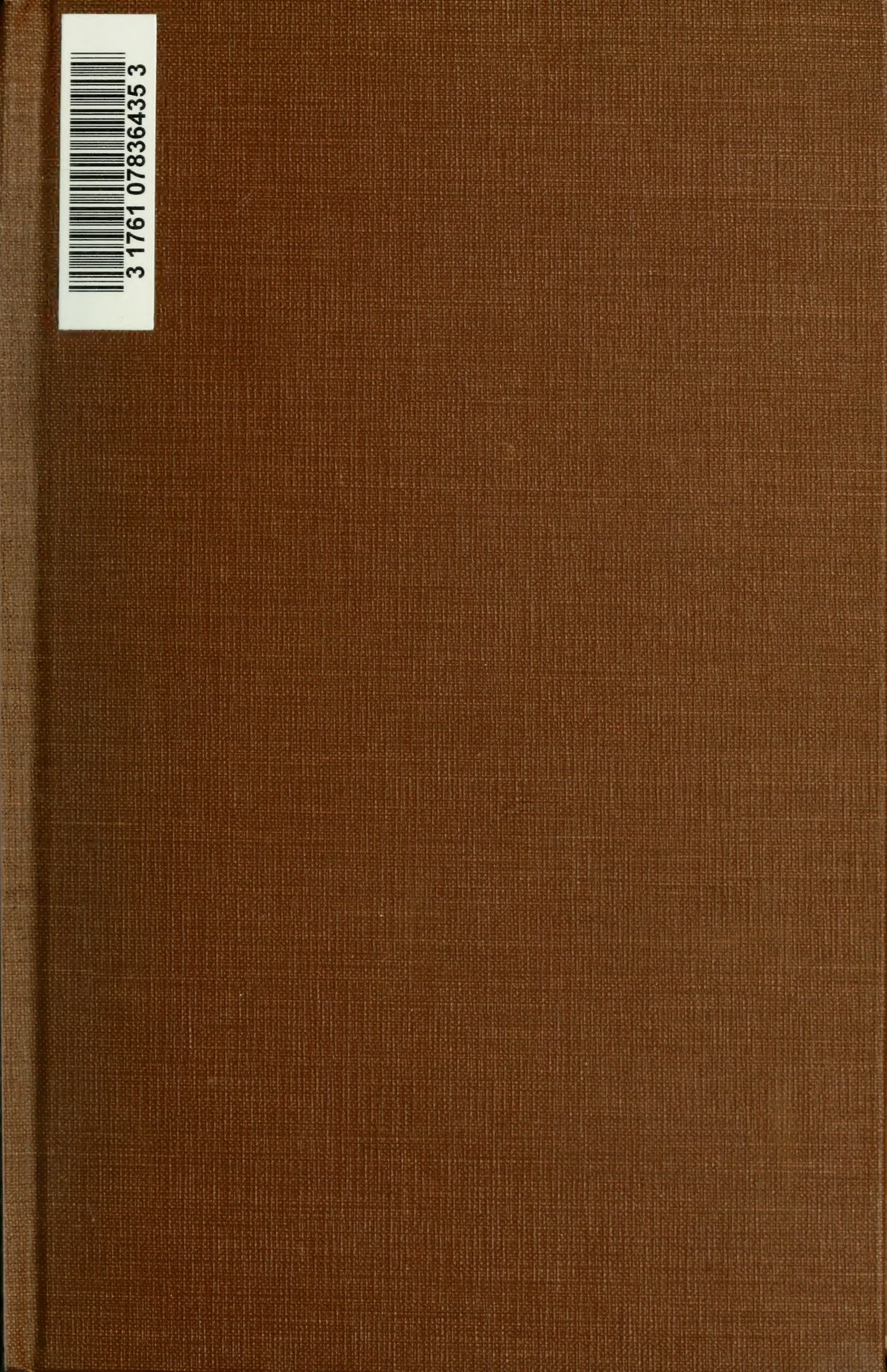
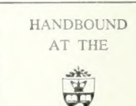

3 1761 07836435 3


HANDBOUND
AT THE





Herder in Bückeburg

und

seine Bedeutung für die Kirchengeschichte.

Von

Lic. theol. Horst Stephan,
Oberlehrer am Carola-Gymnasium zu Leipzig.

Motto: Bin nicht zu denken hier! zu seyn! zu fühlen
zu leben! mich zu freun! (29, 366)



Tübingen
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1905.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Inhaltsverzeichnis.



Einleitung.

In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hat das evangelische Christentum Deutschlands eine Entwicklung erfahren, die noch immer der genaueren geschichtlichen Durcharbeitung harrt. Man denke sich Schleiermacher um 1750! Weder seine Religionsform noch seine Theologie wäre damals möglich gewesen; und wäre sie dennoch zur Erscheinung gekommen, so wäre sie an den Zeitgenossen unverstanden und unverständlich vorübergerauscht. Erst 50 Jahre später war das evangelische Christentum Deutschlands fähig, einen Schleiermacher zu bilden, ja zu ertragen. Welche Wandlung in dieser Zeit! Wahrlich, sie ist nicht geringer als die so viel bekanntere, die wir in der Dichtung desselben Zeitraums wahrnehmen.

Eine ausserordentliche Fülle von Personen und Ereignissen musste helfen, sie in der Geschichte zu verwirklichen. Die englischen und französischen Freidenker brachen auch in Deutschland manche Fessel; Shaftesbury, Rousseau und Spinoza gaben neue positive Anregungen und bereiteten den Boden für ein tieferes, über Wolf hinausgehendes Verständnis der Leibnizschen Philosophie. Die Erzeugnisse anderer Völker und Zeiten befruchteten den deutschen Geist wie nie zuvor. Eine ganze ästhetische Kultur erblühte in ungeahntem Reichtum. Neue Geisteswissenschaften bildeten sich, alte veränderten ihren Charakter. Konnte diese Entwicklung ohne Einfluss auf den Zustand des religiösen Bewusstseins bleiben? Wie und in wem hat der Einfluss sich geäussert? Lassen sich parallele Entwicklungslinien innerhalb des religiösen Gebietes selbst aufweisen? Welchen Anteil hat vielleicht gar das religiöse Element an der Ausbildung der neuen Kulturideale? Wir dürfen von der Kultur- und Literaturgeschichte nicht eher eine stärkere Rücksicht auf die Kräfte

der Religion erwarten, als bis die Kirchengeschichte eine Ehrenschuld in der Beantwortung dieser und ähnlicher Fragen getilgt hat. Nicht eher wird auch die evangelische Christenheit eine wirkliche Einsicht in den Ursprung und die Probleme, in die eigentümlichen Schwierigkeiten, Schwächen und Stärken ihrer heutigen Lage gewinnen. Denn so viel scheint sicher, dass wir noch mitten inne stehen in dem Entwicklungsabschnitt, der etwa 1750 eingesetzt hat.

Eine von den mannigfaltigen Lücken möchte die vorliegende Arbeit ausfüllen helfen. Sie gilt dem Vertreter jener Zeit, der die allgemeine Kulturentwicklung am innigsten mit der besonderen religiösen verbindet. In der Geschichte der weltlichen Bildung längst als bahnbrechender Führer gepriesen, hat Herder trotz der durch seinen Gedenktag entfesselten literarischen Hochflut in der eigentlichen Kirchengeschichte noch nicht die Beachtung gefunden, die ihm gebührt. Den Theologen ist es naturgemäss zunächst als Hauptaufgabe erschienen, Herder als religiösen und theologischen Helden von innen heraus zu verstehen; man wollte sich an ihm begeistern, wollte ihn verehren, aber nicht seine Beziehungen zur Vorgeschichte, zur Umwelt und zur folgenden Entwicklung untersuchen. So hat der religiöse und theologische Gesamtgehalt seines Lebens bereits vor mehr denn 30 Jahren in Werner seinen Dolmetsch gefunden und bildet bis heute einen Lieblingsgegenstand der Literatur. Wenn Werners Buch in der Bearbeitung der kirchlichen Entwicklung verhältnismässig wenig verwertet worden ist, so tragen seine Mängel daran die geringste Schuld. Vielmehr fehlt es noch völlig an der genauen Durchforschung und Gliederung jenes Zeitabschnitts, die erst die Einordnung der besonderen Persönlichkeit mit ihren Voraussetzungen und Wirkungen erlauben würde. Daher will die vorliegende Arbeit sich auf einen kurzen Zeitraum beschränken, der nach allgemeinem Urteil eine Sonderstellung im Leben Herders behauptet; es ist etwa derselbe Zeitraum, den ein Kenner wie Julian Schmidt als besonders wichtig auch für die allgemeine Entwicklung in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts bezeichnet[1]. Innerhalb der Bückeburger Jahre wiederum soll nicht den einzelnen Wandlungen von Herders Stimmung und

1) Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland von Leibniz bis auf Lessings Tod II 779—81. Er nennt als Höhepunkt das ganze Jahrzehnt.

Denken nachgegangen, noch soll sein Christentum auf seinen Lebens- und Persönlichkeitsgehalt untersucht werden. Sondern was vor allem zur Darstellung kommen wird, ist sein Streben, seine eigenartige Frömmigkeit theologisch zu formulieren, und die Beziehung, die zwischen diesem Streben und der damaligen Lage von Theologie und Bildung besteht. Je kürzer der Zeitraum ist, desto leichter wird es möglich sein, die Persönlichkeit Herders in ihre geschichtliche Umgebung zu versetzen und damit einen um diesen Mittelpunkt gruppierten Querschnitt durch das deutsche evangelische Christentum jener Tage, oder wenigstens durch seine gedankenmässige Ausprägung zu zeigen. Ein solches Verfahren darf vielleicht am ehesten hoffen, einen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des 18. Jahrhunderts zu liefern. Zitate aus den Schriften Herders werden so reichlich zur Ausbreitung kommen, dass der Leser einen starken Eindruck von der eigentümlichen Empfindungs-, Denk- und Schreibart Herders in diesen Jahren, sowie genügenden Stoff zur eigenen Urteilsbildung erhält.

Eine eigene Schrift über den Aufenthalt Herders in Bückeburg gibt es m. W. nicht. Doch hat er in den meisten biographischen Darstellungen eingehende Behandlung gefunden. Auch in dieser Beziehung stehen die Werke Hayms[1]) und Kühnemanns[2]) weitaus am höchsten. Hat jener das Tatsachenmaterial so mustergültig gesammelt und verarbeitet, dass jede neue Untersuchung auf ihn zurückgehen muss, so hat dieser den glänzendsten Versuch unternommen, aus den Schriften Herders ein Gesamtgebäude seines Geistes zu schaffen, sie als zusammenhängendes Zeugnis seiner Geistesart und Geistesentwicklung zu verstehen, sie an dem besonderen Gesetz und Ideal seines Lebens zu messen. Beiden, vorzüglich aber Haym, schuldet auch diese Abhandlung den reichsten Dank. Dass die religiöse Seite in ihren Werken nicht zur vollen Geltung kommt, erklärt sich leicht aus den ungenügenden theologischen Vorarbeiten, bei Kühnemann auch aus seiner kühlen Stimmung gegenüber dem Christentum. Was sonst von Literar- und Kulturhistorikern über Herders Bückeburger Zeit

---

1) Herder nach seinem Leben und seinen Werken. 2 Bde. Berlin, 1877—85.

2) Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung. Berlin, 1893. Herders Leben. München, 1895. — Vgl. auch seine Vorreden zu den Ideen und Humanitätsbriefen in Kürschners Nationalliteratur.

geleistet worden ist, bedarf hier keiner ausdrücklichen Erwähnung. Auf theologischer Seite steht zunächst das genannte Buch WERNERS[1]. Es enthält viel Gutes, schmilzt aber die ganze 37jährige Wirksamkeit Herders in eine Form hinein und gliedert das so entstehende ungenaue Bild nach gewissen Parteigesichtspunkten, die für seinen Helden zu eng sind. Gerade für eine Untersuchung der Bückeburger Zeit vermag es deshalb nur geringe Dienste zu leisten. Ausser ihm haben unter den Theologen vor allem Pfleiderer und Baumgarten sich mit Herder beschäftigt, beide mit richtigem Blick für seine Eigenart, beide aber auch ohne genauere Untersuchung der kirchengeschichtlichen Zusammenhänge. Bei PFLEIDERER[2]) ist schon das Thema seiner Spezialarbeit so gestellt, dass sie sich wenig mit der vorliegenden Schrift berührt. Die Schriften von BAUMGARTEN[3]) sind nächst den Werken Suphans, Hayms und Kühnemanns vielleicht das Eindringlichste, was bisher über Herder geschrieben worden ist. Die kirchengeschichtliche Kenntnis aber können und wollen auch sie zumeist nicht fördern; ja es fragt sich, ob sie mit ihrem Gegenwartsziel die eigentümliche historische Lage Herders auch nur zu würdigen vermögen. Gerade seine jüngste Schrift bildet in diesem Punkte leider keine Fortsetzung einer früheren Arbeit, die Herders Stellung zum Rationalismus zwar sehr allgemein, aber doch treffend beleuchtete. Das schöne Buch von SELL[4]) bietet ein Charaktergemälde edelsten Stils, doch ebenfalls ohne genaue Berücksichtigung der geschichtlichen Zusammenhänge. Dagegen gibt WIELANDT[5]) auch eine gute kirchengeschichtliche Ausbeute. Von Tröltsch angeregt, gräbt er den in der Religionspsychologie liegenden tiefsten Grund von Herders

1) Herder als Theologe. Berlin 1871.

2) Herder und Kant. Jahrb. f. prot. Theol. I 1875. S. 636 ff. Vgl. dazu in seiner Geschichte der Religionsphilosophie von Spinoza bis auf die Gegenwart³, Berlin 1893, S. 200 ff.

3) Herders Lebenswerk und die religiöse Frage der Gegenwart. Tübingen 1905. Früher: Herders Anlage und Bildungsgang zum Prediger. Halle 1888. Dazu der kurze kirchengeschichtliche Aufsatz: Herders Stellung zum Rationalismus. Deutsch-evangelische Blätter, 1889, XIV B., S. 649—60.

4) Die Religion unserer Klassiker. Lessing, Herder, Schiller, Goethe. Tübingen 1904.

5) Herders Theorie von der Religion und den religiösen Vorstellungen. Berlin 1904.

Theologie auf. Er zieht dabei eine Menge von Bückeburger Stellen heran, kann aber schon wegen der Anlage seines Buches diesen Ausschnitt nicht vom ganzen Leben lösen, kommt also hier ebenfalls nur gelegentlich in Betracht. Aehnlich steht es mit dem interessanten Vergleiche, den Göbel zwischen Herder und Schleiermachers Reden versucht hat[1]). Im übrigen wird die Darstellung selbst dem Fachmann zeigen, dass der Verfasser sich bemüht hat, die vorhandene Literatur auf theologischem und weltlichem Gebiete so weit als möglich zu nutzen. Die eingestreuten Zitate geben ein sehr unzureichendes Bild der Anregungen, die er von andern empfangen hat; sie sind meist praktisch, d. h. durch den Widerspruch, bedingt.

Von den Quellen der Arbeit findet sich der grösste Teil in der mustergültigen Ausgabe, die Suphan bei Weidmann (Berlin) seit 1877 veranstaltet hat. Zitate daraus sollen schlechthin mit Band- und Seitenzahl, ohne weiteres Kennwort gegeben werden. Sie beziehen sich auf Druckschriften ebenso wie auf blosse Manuskripte und Konzepte. Auf die Unterscheidung der einzelnen Bearbeitungen, die Herder mit unermüdlichem Fleiss jeder Druckschrift gewidmet hat, kann im einzelnen nicht überall Rücksicht genommen werden, da sie meist nur von geringen Schwankungen der Stimmung oder von dem Streben nach schärferem Ausdruck, nach Meidung von äusseren Anstössen u. a. veranlasst sind; wo es geschieht, schliesst der Verfasser sich den Ergebnissen von Haym und Suphan an. Ungedruckte Stücke konnten nicht benutzt werden, da ihre Besitzerin, die Berliner Universitätsbibliothek, sie nicht aus den Händen gibt und dem Verfasser eine Reise nach Berlin unmöglich war; sie hätten vielleicht den Stoff, besonders des letzten Abschnitts, vermehrt, keinesfalls aber die Gesamtauffassung verändert (vgl. 7, XLI). Für die Briefe Herders fehlt leider eine entsprechende Sammlung; sie sind in Werken von verschiedenstem Umfang, Titel und Wert zerstreut. Die unten verzeichneten Kennworte mögen den Text von dem mit Zitaten verknüpften Ballast befreien helfen[2]). Die eigen-

1) Herder und Schleiermachers Reden über die Religion. Gotha 1904.

2) Erinnerungen aus dem Leben Herders. Gesammelt und beschrieben von Karoline Herder, herausgegeben von J. G. Müller. Tübingen 1820. Kennwort: „Erinnerungen". J. G. von Herders Lebensbild. Sein chronologisch geordneter Briefwechsel u. a. Herausgegeben von Dr. E. G. v. Herder. Erlangen 1846. „Lebensbild". Aus Herders Nachlass. Unge-

tümliche Druckform. Orthographie und Interpunktion Herders — er versuchte auch auf diesem Gebiete schöpferisch zu wirken — ist in den Zitaten abgesehen von einer Stelle (II. Teil. C. 2a) nicht beibehalten worden, weil sie für unsere Zwecke belanglos ist oder sogar das Verständnis erschwert.

druckte Briefe. Frankfurt 1856 f. „Nachlass.“ Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlass. Leipzig 1862. „Von und an Herder.“ Hofmann, Herders Briefe an Hamann. Berlin 1889. „Hofmann.“

I. Die Voraussetzungen für Herders religiös-theologische Entwicklung in Bückeburg.

Kühnemann hat glänzend nachgewiesen, dass Herder niemals dazu gelangt ist, die Fülle seines Geistes entweder praktisch oder theoretisch zum klaren, planvollen, siegreichen Ausdruck zu bringen. Das ist die eigentliche Tragik, die über seinem Leben waltet. Nur selten werden seine Empfindungen in dem Masse zu Gedanken oder seine Gedanken zu Taten, dass er das beglückende Bewusstsein hegen könnte, eine seiner Anlage und Bestimmung würdige Tätigkeit zu entfalten. Daher die eigentümliche Neigung zur Bitterkeit, zur inneren Unzufriedenheit bei einer äussern Lage, die den Neid manches andern wecken durfte. Wie leicht ordnet sich ihm seit der Studienzeit der Lebensgang, wenn man ihn etwa mit Lessing oder Schiller vergleicht — und wie viel häufiger hören wir doch Klagen aus seinem Munde! Bei Schiller heisst es: Immer hat das Schicksal geflucht, und immer hat Schiller gesegnet — bei Herder aber scheint das Wort fast umgekehrt am Platze zu sein: oft hat das Schicksal gesegnet, und doch hat Herder geflucht!

Es liegt deshalb nahe, ihn eines sittlichen Mangels zu zeihen, und oft genug ist es geschehen. Aber in der Beurteilung von geistigen Erscheinungen ist das Naheliegende nicht immer das Richtige. Denn alles innere Leben ist unendlich verwickelt, ist vielfach bedingt. Doch selbst wenn die Anwendung des höchsten sittlichen Massstabs ein solches Urteil rechtfertigen sollte, — was hilft ein sittlicher Machtspruch gegenüber den Helden der Geschichte! Was ist beim Menschen Anlage, was ist Schicksal, was Schuld? Indem Kühnemann seinen Grundgedanken mit einseitiger Schärfe durchführt, bereichert und vertieft er sicherlich die Kenntnis seines Helden, aber er erniedrigt ihn zugleich zu einem Musterbeispiel für ein anderswo gewonnenes Gesetz.

Er versucht nicht, seine Eigenart aus den besonderen Bedingungen seines Lebens zu verstehen; denn die geistige Anlage, die er meisterhaft beschreibt und deren Umsetzung in Leben und Tat im Grunde den Hauptgesichtspunkt seines Urteils bildet, kommt zwar hauptsächlich, aber nicht allein in Betracht. Die Männer der Geschichte wollen nicht gerichtet sondern verstanden sein. Vollends Herder darf beanspruchen, nach demselben Massstab beurteilt zu werden, den er selber an andere angelegt hat. Er spricht ihn am schönsten in einer Predigt von 1774 aus: „Wissen wir denn und könnens wissen, was ein Samenkorn von menschlicher Seele, eben auf den Acker, in die Wüste, in das Zeitalter einer trüben Gärung hineingestreuet, nach dem Sinne seines Schöpfers hervorbringen konnte und nicht hervorbringen sollte? Was ein Mensch, der in eine trübe, stürmische Nacht gleichsam als ein vorübergehender, durchfahrender Blitz und nichts als ein ruhiger bleibender Sonnenstrahl gestreuet wurde, im ganzen Gemälde der grossen Schöpfung Gottes zu bedeuten hatte, was er auch nach der seiner innern Kräfte bedeuten konnte?“ (31, 361).

Jean Paul hat es als Herders Unglück bezeichnet, dass sein Talent nicht ein einziger Stern sondern ein Bündel von Sternen war. Es war sein Unglück schon in der Anlage seines Charakters. Während das Leben Lessings und Kants, Goethes und Schillers die organische Entfaltung einer geistigen Einheit nach den festen Gesetzen ihrer Individualität bedeutet, suchen wir bei Herder vergeblich nach solcher Einheit. Entbehrt doch auch sein äusseres Leben völlig der dramatischen Kämpfe zwischen dem zielbewussten Streben der Persönlichkeit und dem tückischen Widerstande des Weltlaufs: er vermag nicht, ja er wagt es nicht einmal, sich gegen eine Welt von Feinden durchzusetzen. Nur selten und für kurze Zeit erhebt er sich zu solcher Höhe; so selten, dass wir dann den Eindruck einer Episode erhalten. Der Grund liegt in dem Missverhältnis, das bei ihm zwischen der Reizbarkeit der Empfindungen und der Fülle der Kenntnisse auf der einen Seite, einer mehr weiblichen, der Initiative ermangelnden Willensart auf der andern bestand. Seine Empfänglichkeit war so gross, dass sie eine energische Sammlung der geistigen Kräfte um bestimmte Gedanken oder Ziele hindern musste. Der reiche Inhalt des Herzens und Kopfes fand also nicht den natürlichen Ausdruck in der Bestimmung des Lebens. Wer mit seinem

Geiste eine Welt umspannt, der muss in diesem Reiche unumschränkter Herrscher sein, oder er wird sich unglücklich fühlen. Herder besass wohl das stille Sehnen, aber nicht die Willensenergie zu solcher Herrschaft. Er liess sich in der Theorie wie in der Praxis von einzelnen Gefühlsantrieben statt von der gesammelten Kraft des Innern leiten. Er liess sich von den äusseren zufälligen Umständen tragen, statt sie in die Richtung seines Willens zu zwingen. Nicht als ob er dadurch ein blosses Geschöpf der Umstände geworden wäre — im Gegenteil, es wohnte zugleich der lebhafteste Widerspruchsgeist in seiner Brust. Aber auch dieser hob ihn nicht über jene falsche Abhängigkeit hinweg; denn er fasste sich nur selten sieghaft zu einer wirklichen Macht zusammen, sondern verzettelte sich in einzelnen Ausbrüchen, die mehr Aufregung als Kraft verrieten. Solche Aufregung aber ist nur eine andre, etwas freiere Form der Abhängigkeit von den zufälligen Dingen; sie zieht ihren Träger herab in das Gewirr der Tageserscheinungen; sie hindert die Erhebung auf einen idealeren Standpunkt und das Ausströmen der inneren Fülle in allgemeingültige, die Zeit überdauernde Werke.

Gerade bei Herder ist es demnach unmöglich, ein wirkliches Verständnis seiner Persönlichkeit, seiner Ansichten und Leistungen zu gewinnen, wenn man es verschmäht, ihn im Zusammenhang der Zeit und seines besonderen Schicksals zu betrachten. Auch das, wodurch er turmhoch über seiner Zeit und den meisten der auf ihn wirkenden Freunde steht, kommt doch nur zur Ausgestaltung, indem es sich mit Gelegenheitsstimmungen verbindet; es gewinnt Leuchtkraft und Wärme, aber auch so manche Trübung aus dem Quell der Gefühle, die durch die Umstände seiner Zeit und seines Lebens in Bewegung gesetzt werden. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, auch die zeitgeschichtlichen und biographischen Voraussetzungen seiner Bückeburger Gedankenwelt in kurzem Umriss darzustellen. Um das eigentliche Bild seines religiösen und theologischen Bewusstseins nicht zu belasten, schicken wir beides voraus und begnügen uns am gegebenen Orte mit dem Hinweis auf diese Skizze.

A. Die geschichtlichen Voraussetzungen.

Wir beginnen die Schilderung der Vorgeschichte etwa in der Mitte des Jahrhunderts. Hatten früher abgesehen von den

Resten der Orthodoxie nur die pietistische und die aufgeklärte Form des Christentums um die Herrschaft über den Zeitgeist gerungen, so tritt ungefähr seit 1750 eine neue religiöse und theologische Stimmung zu Tage. Religiös mehr durch den Pietismus, theologisch mehr durch die Aufklärung befruchtet, arbeitet sie sich in langsamer Entwicklung durch den Gegensatz der alten Parteien hindurch. Sie ist nicht nur mit der innerkirchlichen Vergangenheit und Gegenwart innig verknüpft, sondern sie nährt und festigt sich ebenso durch den Zusammenhang mit der fortschreitenden, eine höhere Stufe des Geistes erstrebenden Bildung. Eng eingebettet in diese mannigfaltigen, bald parallel, bald kreuzweis laufenden Linien der Entwicklung, lässt sie sich ohne steten Blick darauf unmöglich verstehen.

Nicht im Rahmen dieser Skizze liegt die Schilderung der grossen kirchengeschichtlichen Mächte, die den Namen Pietismus und Aufklärung [1]) tragen. Jener hatte seine Blütezeit längst

1) Die zeitliche Tragweite dieses Begriffs und seine Abgrenzung gegenüber dem Rationalismus ist noch immer nicht völlig geklärt. Hier wird unter Aufklärung diejenige Geistesbewegung verstanden, die während des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die europäische Kulturwelt umgestaltete. Am schärfsten und mächtigsten in England und Frankreich entwickelt, empfing sie in Deutschland erst durch Leibniz, dann mehr noch durch Wolf ihre besondere Gestalt; sie brachte den Deutschen die Selbständigkeit der weltlichen Bildung gegenüber der Lehroffenbarung der Kirche, zugleich aber eine durchaus einseitige Vorherrschaft der in der Logik, Mathematik und Naturwissenschaft ausgebildeten Massstäbe. Innere Notwendigkeit besass und besitzt sie vor allem gegenüber der äusserlichen und auf ausserreligiöse Gebiete hinübergreifenden kirchlichen Fassung der Offenbarung; wo diese schwindet, verliert auch sie ihre Einheit und ihren Schwung. Darnach regelt sich die Beurteilung und Benennung der in der Aufklärung wurzelnden Theologie. Die aufgeklärte Theologie ist eine, durch die Spannung zwischen Aufklärung und Kirche mit Notwendigkeit hervorgerufene, zwischen beiden vermittelnde Grösse; sobald und wo der Gegensatz beider durch eine neue Fragestellung überwunden wird — und das geschieht allmählich in der seit 1750 aufwachsenden Bildung —, büsst sie ihre innere Notwendigkeit ein. Verschliesst sie sich gar dieser Bildung und widerstreitet sie der mit ihr verbundenen neuen Theologie, dann wird sie durch diesen Gegensatz zur bewussten Festlegung auf einseitig rationale Grundsätze getrieben: sie wird zum Rationalismus. Die Grenze zwischen aufgeklärter Theologie und Rationalismus bleibt demnach fliessend; man kann sie in dem hier behandelten Zeitraum finden oder von der klärenden Arbeit der Kantischen Kritik herleiten — dort liegt ihr psychologischer Ursprung, hier ihre logische, begriffliche Vorbereitung. Die aufgeklärte Theologie ist demnach

hinter sich, und diese ragt wenigstens nur mit dem letzten, an Wert geringsten Teil ihrer Bahn bis in die Zeit der neuen Bildung hinein. Daher wird jener nur in seinen seelischen Nachwirkungen gelegentlich herangezogen werden, und auch dieser nur als bleibender Hintergrund der neu emporwachsenden Bildung und Frömmigkeit zur Darstellung kommen. Weit wichtiger für die Entwicklung von Herders Christentum ist Eigenart und Wachstum der neuen Bildung selbst; sie bedarf daher einer breiteren Schilderung[1]).

Eng und klein genug sah es in Deutschland um 1750 noch aus. Zwar in den führenden Kreisen war der Sieg der Aufklärung entschieden. Sie herrschte in milder Form an den Universitäten. Sie erfüllte das wissenschaftliche und literarische Leben mit neuem Gehalt; sie löste den einzelnen wie die Gesellschaft in wachsendem Masse von der kirchlichen Gebundenheit los. Sie genoss in Preussen seit dem Regierungsantritt Friedrichs des Grossen auch äusserliche Förderung, und mancher kleinere Fürst folgte dem glänzenden Beispiel. Ueberall, an grossen und bereits an kleinen Orten, bildeten sich Mittelpunkte, von denen aus die aufgeklärte Bildung unablässig in weitere Kreise strömte. Der Hamburger Syndikus Brockes übte durch sein „Irdisches Vergnügen in Gott" (1721—48) den breitesten Einfluss. Gellerts Schriften wurden — so urteilt schon Goethe — die Grundlage der deutschen sittlichen Kultur. Die Wolfische Philosophie triumphierte fast allenthalben: Gottsched war der Gesetzgeber des Parnass. Allein trotz aller Fortschritte trug diese Aufklärung einen eigentümlichen Zuschnitt. Die radikalen Gedanken der grossen Engländer und Franzosen lernte man zumeist nur durch die abschwächende Vermittlung apologetischer Schriftsteller kennen. Das eigene Streben aber war ausserordent-

eine geschichtliche Vorstufe, der Rationalismus eine Folge oder Parallelerscheinung der in Herder verkörperten, neueren Theologie. Die vorliegende Abhandlung wird auf den Namen Rationalismus völlig verzichten.

1) Leider konnte die folgende geschichtliche Uebersicht nicht überall auf eine genaue eigne Kenntnis der Quellen gegründet werden. Die Leipziger Universitätsbibliothek versagte an vielen und wichtigen Punkten — auch ein Beweis für die Geringschätzung, die bisher von der Geschichtschreibung diesem Zeitabschnitt entgegengebracht worden ist. Wo eigne Quellenkenntnis fehlt, stützt sich die Darstellung meist theologisch auf Frank und Gass, philosophisch auf Erdmann und Falckenberg.

lich zahm: denn es fehlte ihm an umfassenden Gesichtspunkten wie an gefühlsstarkem Schwung. Schwächliche Vorsicht, Tiefstand der selbständigen Kraft, Gefühl nur für das Moralische in seiner hausbacknen Form und für das Schöne in unnatürlicher gezierter Künstelei waren durchgehende Kennzeichen sowohl des eignen Schaffens wie des Geschmacks an fremder Schöpfung. Man legte keinen neuen Grund, sondern flickte mit redlicher Verstandesmühe an dem alten herum. So viel Erstarrtes man dabei beseitigte und so viel Gutes man hinzufügte, wertvoll war die Arbeit weniger durch ihre eigne fertige Leistung als durch den Dienst der Vorbereitung, den sie einer grösseren Zukunft erwies.

Während so die deutsche Aufklärung noch selbst um eine freiere Daseinsform kämpfte, begann schon eine neue Macht ihre Arbeit. Jahrzehnte hindurch hatte der Pietismus in vielfältiger Verbindung mit der beginnenden Aufklärung die Herzen erwärmt — jetzt endlich schlug eine weithin leuchtende und erquickende Flamme empor: Klopstock vollendete 1748 die ersten Gesänge des Messias und gewann zumal bei der Jugend begeisterten Beifall. Gottscheds Bann wurde allmählich gebrochen. Es bildete sich eine halb ästhetische, halb religiöse Gemeinschaft, die sich fast über das gesamte Deutschland verbreitete. In ihr rang eine neue Auffassung des Lebens sich empor, die mit freiern Blicken um sich schaute. Klopstock lernte die freien Künste, das Tanzen, Fechten und Reiten; er pries den Eislauf als eine neue Form, Natur und Lebenskraft zu geniessen. In Lessing trat ihm ein Genoss zur Seite, der ihm bei allem Gegensatz der Geistesrichtung doch vor allem in der selbständigen Art der Lebensgestaltung ähnlich ward. Ob auch nur kleine Kreise zu ihnen gehörten und der bisherige Zuschnitt des Daseins noch lange herrschend blieb, in ihnen fanden doch alle die einen begeisternden, kraftvollen Mittelpunkt, die sich von der philiströsen Verstandesenge der Aufklärung abgestossen fühlten, ohne doch zu der alten kirchlich gebundenen Bildung zurückkehren zu können. Und deren gab es ungeahnt viele. Ja ihre Reihen wurden — wenigstens negativ gegenüber Orthodoxie, Pietismus und Wolfischer Aufklärung — von der wissenschaftlichen Seite her unterstützt. Besonders an der neuen Universität Göttingen bemühte man sich, statt eines leeren Begriffsspiels und blosser Ueberlieferung der Wissensstoffe vielmehr sachliche Wissenschaft, Quel-

lenlektüre, Geschichte und Geschmacksbildung zu betreiben. Lag hier englischer Einfluss nahe, so kam von anderer Seite her das Griechentum zu Hilfe: 1751 setzt die lange Reihe der Homerübersetzungen ein [1]). So bereitete ein Neues sich vor, nachdem der Pietismus die alten Inhalte zu neuer Entwicklungsfähigkeit eingeschmolzen, der Verstand so manches geklärt und die Wissenschaft eine genauere Kenntnis der Wirklichkeit erarbeitet hatte. Das Neue bereitete sich vor, aber es trat noch nicht in offenkundige Erscheinung.

Bezeichnend dafür ist der Zustand der Theologie, damals noch in hohem Masse ein Gradmesser des öffentlichen Bewusstseins. Die extremen Vertreter des Pietismus waren ebenso wie die der Orthodoxie dahingegangen oder hatten doch ihren Einfluss verloren. Joachim Lange war 1744 und Löscher 1749 gestorben. Zinzendorfs Christentum aber, das wachsendes Aufsehen erregte († 1760), bedeutete eine weiter fortgeschrittene, fruchtbarere und zukunftsreichere Entwicklungsform, als der eigentliche Pietismus sie darbieten konnte. Auch die zahlreichen mystisch-separatistischen Vereinigungen retteten einen Teil vom besten Inhalt des alten Pietismus in die Zukunft hinüber. Extreme Aufklärer von grosser Bedeutung gab es noch kaum. Lehrstühle und Kanzeln wurden zumeist durch Männer beherrscht, die eine milde Orthodoxie mit pietistischer Gefühlswärme und Wolfscher Demonstrationslust verbanden. Als unbestrittene Führer galten Baumgarten in Halle († 1757) und Mosheim in Göttingen († 1755); neben ihnen stand in Süddeutschland mit gleichem Ruhm und vielleicht noch tieferem Einfluss der Württemberger Bengel († 1752), der in seinem edlen Pietismus dogmatische Freiheit und kritischen Verstand bewahrte. Alle drei sind Uebergangstheologen: sie ebnen ohne Bruch mit dem Alten doch tatsächlich dem Neuen die Wege.

Neue Ansätze zeigten sich weniger in der theologischen Schulwissenschaft als bei solchen Männern, die an der allgemeinen Kulturbewegung teilnahmen. Klopstock beweist am deutlichsten den Zusammenhang der religiösen und ästhetischen Entwicklung. Hier öffnete sich ein Ausblick in ungeahnte Weiten der Religion und Theologie. Vor der Hand freilich brachte er der Theologie keinen Fortschritt. Wie merkwürdig ist, theo-

1) Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II, S. 7.

logisch betrachtet, sein Messias! Sein Christus ist mehr ein himmlisches Geistwesen als der Menschgewordene des Evangeliums: er ist noch völlig ein „Christus der Hallischen Schule“, wie bereits ein Vertreter des nächsten Geschlechts es nannte. Gleichzeitig mit den drei ersten Gesängen des Messias (1748) war dagegen ein Buch erschienen, das in der Entwicklung der theologischen Aufklärung selbst eine neue Stufe bezeichnet: „Die Bestimmung des Menschen“ von dem jungen Spalding. Der Verfasser hatte von England her, zumal von Shaftesbury, starke Eindrücke empfangen: er versuchte, die Gedanken der allgemeinen Aufklärung auf dem religiösen Gebiete folgerechter anzuwenden, als es bisher geschehen war. So erregte denn sein Buch ein ähnliches Aufsehen, wie 50 Jahre später Schleiermachers Reden. Auch Edelmanns Wirksamkeit (1735—67) war bei aller Absonderlichkeit ein Fingerzeig in die Zukunft. In einer eigentümlichen Mischung von echten Aufklärungsgedanken mit mystischen Elementen drang er zu halben Erkenntnissen vor, die erst einer reiferen Zukunft ganz verständlich wurden. Endlich Lessing wirft zwar Theologie und kirchliches Denken hinter sich, aber den persönlich-praktischen Lebensnerv der Religion erfasst er desto klarer; seine Entwürfe von 1749 und 50 weisen bereits auf den Weg, auf dem seine religiöse Entwicklung verblieben ist. So ergibt sich das Bild einer vollen Uebergangszeit. In 1000 Keimen regt sich das Neue, aber es vermag die Decke des Alten nur an einzelnen Stellen zu durchbrechen.

Die nächsten zwei Jahrzehnte lassen aus dem verworrenen Zustand klare Linien erwachsen. Man wird sich wenigstens bewusst, in einer mächtigen Entwicklung zu stehen und neue Pfade zu wandeln. Was bisher geherrscht hat, stirbt allmählich dahin; im besten Falle sinkt es zur Bildungsform der Kleinstadt, der niederen Gesellschaftsschichten und der absichtlich konservativen Kreise herab. So wird auf literarischem Gebiete Gottsched vollends der Held einer Bildung, die von der Dichtung nur flache Unterhaltung begehrt. Was bisher Unterströmung gewesen war, gewinnt jetzt breiten Raum oder wird zur herrschenden Macht. Es nimmt die Kraft dazu nicht lediglich aus der eigenen Fülle, sondern wird durch den Einfluss des Auslands gefördert. So flutet zunächst aus England und Frankreich herüber der breite Strom der radikalen Aufklärung. Nicht mehr lediglich die apologetische Literatur sondern eigne,

durch Reisen und Uebersetzungen gewonnene Kenntnis vermitteln ihn; eine Menge von moralischen, literarischen und gemeinnützigen Wochenschriften wird ihm dienstbar [1]). Er findet einen trefflichen Boden. Denn der gebildete Bürgerstand nimmt an Zahl und Gewicht merklich zu; er sammelt sich in Gesellschaften, die der Bildung der Mitglieder und dem Gemeinwohl gleichmässig zu nützen suchen. Das Freimaurertum breitet sich mächtig aus; alles geistige Streben, vom kahlsten Utilitarismus bis zum abergläubischen Mystizismus, sucht und findet darin einen Anknüpfungspunkt. Der Zuschnitt des Lebens erhält einen grösseren Stil; der Gesichtskreis erweitert sich mit ungeahnter Schnelligkeit. Die religiösen Fragen bleiben im Mittelpunkt des Interesses, aber sie lösen sich immer mehr von der kirchlichen Form. Ihre Besprechung verbindet sich mit wachsender Feindschaft gegen den geistlichen Stand, der in seiner Masse an dem ungestümen Vorwärtsschreiten nicht teilnehmen darf noch kann. Nachdem noch die von Wolf beherrschte ältere deutsche Aufklärung philosophische und theologische Motive so eng verwoben hatte, dass sie ohne allzu schweren Kampf in Wissenschaft und Kirche eingedrungen war, öffnet sich jetzt zum ersten Male in der Geschichte des deutschen Protestantismus eine tiefe Kluft zwischen der kirchlich-konservativen Form des Christentums und der Entwicklung des allgemeinen geistigen Lebens. Vielleicht wäre sie vermieden worden, wenn die Entwicklung sich rein deutsch, aus heimischen Verhältnissen heraus vollzogen hätte; die verletzende und oft genug frivole Schärfe vornehmlich der französischen Literatur wäre fern geblieben, der Fortschritt wäre langsamer erfolgt, und die mit eigenen Schwierigkeiten beschäftigte Kirche hätte Zeit behalten, ihn geistig zu verarbeiten.

Eine seelische Macht aber muss den Fortschritt tragen. Vermochte die Religion es nicht, so rüstete sich jetzt die ästhetische Empfindung, ihre Rolle zu übernehmen. Sie hatte bereits durch Klopstock und seine zahlreichen Anhänger eine Höhe erklommen, die vorher nie erreicht worden war. Jetzt wuchs, zum Teil durch sie geweckt, aus dem eigentlichen

1) Der Einfluss der englischen Philosophie ist an den Hauptträgern der deutschen Aufklärung mit grossem Sammelfleisse aufgewiesen von Zart, Einfluss der englischen Philosophen seit Bacon auf die deutsche Philosophie des 18. Jahrhunderts. Berlin 1881.

Bereich der Aufklärung eine anders geartete und doch ebenso wichtige ästhetische Strömung hervor. Am bezeichnendsten dafür ist der Dreibund, den 1755 Lessing, Mendelssohn und Nicolai schlossen. So deutlich auch nach 1770 die Verschiedenheit Lessings von den beiden Freunden zu Tage trat — in den Erstlingsjahren ihres Bundes befanden sie sich in einem gemeinsamen Entwicklungsabschnitt: noch waren Mendelssohn und Nicolai nicht die Verstandesphilister der späteren Zeit, und Lessing freute sich, bei ihnen ein Verständnis für seine kritischen Gedanken sogar gegenüber Klopstock zu finden. Zunächst hatten sie das richtige Bewusstsein des gemeinsamen Kampfes gegen die veraltende Form der Literatur. Eine durch positive bessere Erkenntnis geleitete Kritik wurde das Denkmal ihrer Freundschaft. Bald standen sie nicht mehr allein. Ein ganzer Kreis scharte sich um die literarischen Pläne Nicolais. In allen Gegenden Deutschlands erstanden Bundesgenossen. Hie und da bildeten sich neue selbständige Mittelpunkte, die von Klopstock her fruchtbare Anregungen erhielten, aber doch gern in Zusammenhang mit den Berliner Führern traten. So die Schweizer im Anschluss an Bodmer und Breitinger, und die deutschen Schriftsteller Dänemarks; 1766 begann Herder mit den „Fragmenten über die neuere deutsche Literatur“ seine leuchtende Bahn. Einen gab es bereits, der sich innerlich vollständig und bewusst über die selbst noch werdende Aufklärung erhob, ohne doch ihre Errungenschaften zu verlieren: das war Hamann, der nordische Magus. Seit 1759 sandte er jene kleinen Schriften in die Welt, die der aufklärungsstolzen Zeit den Krieg erklärten und trotz ihrer aphoristischen Dunkelheit solchen Einfluss gerade auf die besten Geister übten, dass feindliche Zeitschriften von einer Hamannschen Sekte zu reden begannen. Dabei stand er persönlich und sachlich so tief in dem Strome der Aufklärung, dass er trotz seiner besseren Erkenntnis die mancherlei Fäden, die zwischen ihm und den Berlinern bestanden, niemals zerschnitt.

Beide ästhetische Strömungen, die von Klopstock und die von der reinen Aufklärung ausgehende, waren in ihren Trägern wie in ihren Ansichten und Wirkungen vielfach verschmolzen. Sie begegneten sich auch in der Anlehnung an bestimmte Erzeugnisse der ausländischen Literatur. Beide lösten sich allmählich von der Bewunderung der französischen Dichtkunst.

überhaupt des französischen Geistes. Wohl lernte man auch weiter von Voltaire, Diderot u. a.; aber man lernte mit der stärksten Kritik. Rousseau war fast der einzige Franzose, der den neuen Geist beflügeln half. Seine Schriften, wenigstens seine Hauptwerke von 1761 und 62, wurden verschlungen und bildeten bald eine geistige Macht. Männer wie Mendelssohn und Nicolai, Lessing und Kant, Hamann und Herder entzündeten an dem seinigen das eigne Feuer. Zwei Geisteswelten, zwei Arten der Empfindung standen sich gegenüber, wenn der alte Gellert dazu äusserte, dass Mosheim auf zwei Seiten mehr brauchbare Gedanken als Rousseau in all seinen Schriften verkünde. Daneben wurden Winckelmann und Lessing begeisterte Propheten des Griechentums, und Klopstocks Jünger riefen den Geist der germanischen Vergangenheit zur Hilfe herbei. Beide Gruppen verehrten zudem den Genius Englands. Aber nicht die eigentliche deistische Literatur wurde auf den Schild gehoben: sie blieb zumeist der Aufklärung alten Stils überlassen, wie die apologetische den Theologen. Shakespeare feierte durch Hamann, Lessing, Wieland, Gerstenberg u. a. seine Auferstehung. Macphersons Ossian wurde fast ein deutscher Dichter (1760—65). Young goss durch seine Nachtgedanken und seinen Prosaaufsatz „On original composition" (1759) ein unbekanntes Feuer in die Adern der deutschen Dichtung und Kritik. „Percys Reliques of Ancient English Poetry" (1765) erschlossen eine neue Quelle echter Poesie. Sternes „Sentimental Journey" (1768) war bis 1776 bereits in zwei Uebersetzungen und sechs Auflagen über Deutschland verbreitet. „The Vicar of Wakefield von Goldsmith" (1766) schlug die lyrischen Töne an, die bald ein Kennzeichen des fein empfindenden Deutschen wurden. Shaftesburys Werke waren zwar längst in Deutschland bekannt, gewannen aber jetzt durch Spalding, Abbt, Hamann, Herder u. a. besondere Bedeutung.

So bildete sich eine neue geistige Disposition, die der Nährboden grösserer Fortschritte werden konnte. Denn von ihr war in absehbarer Zeit auch das zu erwarten, was die begonnene Entwicklung auf den Höhepunkt führen musste: die Erhebung von kritischen Gedanken zu eigener Schöpfung. Zunächst blieb freilich dieser Fortschritt aus. Weitaus das beste unter den Vertretern des neuen Empfindens leistete Lessing. Aber mag man seine Dichtungen noch so hoch schätzen: sie waren doch

so wenig wie die Wielands oder Gerstenbergs eine Verwirklichung dessen, was die Zeit ersehnte. Allzu nötig blieb vor der Hand die Klärung über Weg und Ziel der Dichtung, als dass die Kräfte für positives Schaffen hätten frei bleiben können. Und die Spannung des Gemüts war noch nicht gross genug, als dass sie unwillkürlich, mit Naturgewalt in poetische Offenbarungen hätte ausströmen müssen.

Desto eifriger wandte das schöngeistige Streben der Zeit sich theoretischen Erwägungen zu. Mit den Aesthetica A. Baumgartens (1750, 58) erstand die Wissenschaft der Aesthetik, die in raschem Wachstum, ebenfalls stark durch englische Vorbilder angeregt, zum Schosskinde der Zeit emporblühte. Sie zog die Geister so fest in ihren Bann, dass sie trotz ihrer Jugend durch die Feinheit ihrer Ausbildung den übrigen Geisteswissenschaften den Rang abzulaufen begann. Widmeten doch ihr vor allem die geistigen Führer ihren Dienst: nicht nur Hamann, Lessing, Mendelssohn, Nicolai, Winckelmann, Herder, Gerstenberg und ähnliche Männer, sondern auch Kant, der werdende Genius einer neuen Philosophie, schmiedeten an den Kleinodien der jungen Wissenschaft. Wer im Geistesleben etwas bedeuten wollte, musste zuvor auf diesem Gebiet den Nachweis der Befähigung erbringen. Durch solche Helfer gewann die Aesthetik ihre wichtigste Förderung und Einfluss auf den Gang der Geistesgeschichte. Sie brachte eine vollständige Umwälzung des Geschmackes zu Wege. Mit der Leistung aber änderte sich die Art und Schätzung der Aesthetik. Rechnete noch Baumgarten und sein wichtigster Schüler G. F. Meier in Halle († 1777) sie zur Kunde von der niederen sinnlichen Erkenntnis, so erfuhr jetzt naturgemäss dies Werturteil eine Wandlung. Damit aber griff die schöngeistige Stimmung der Zeit hinüber in die Entwicklung der Psychologie.

Seit der Mitte des Jahrhunderts war unter den Gebildeten Deutschlands, zumal in den führenden Kreisen, die überkommene Liebe zur Metaphysik allmählich entschwunden. Zwar in der Wolfischen Schulphilosophie trieb sie noch immer ihr Wesen; aber die allgemeine Teilnahme wandte sich in steigendem Masse hinweg zu psychologischen Fragen. Die Literatur darüber wuchs immer stärker an. Hie und da ging man bereits in der Behandlung wichtiger Probleme von psychologischen statt von metaphysischen Gesichtspunkten aus. Kant, der überall den

Fortschritt der Entwicklung spiegelt, legte schon in der Mitte der sechziger Jahre besonderen Wert auf diese Wissenschaft. Zugleich wurde ihr Inhalt unendlich reicher, als er bisher gewesen war. Wie man im geselligen Verkehr die Kraft und Fülle der Empfindungen vielfach höher zu schätzen begann als die Klarheit des Denkens, so stieg auch im Urteil der Wissenschaft das Empfindungsleben an Wert. Mendelssohn war der erste, der dem Gefühl eine mittlere Stellung zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen zuwies (1755 Briefe über die Empfindungen). Und er fand Beifall. Bald schied man nicht mehr wie Wolf das niedere sinnliche einfach vom höheren denkhaften Seelenvermögen, sondern grenzte drei seelische Bezirke ab: Erkennen, Empfinden und Begehren, eine Teilung, die später durch Kant kanonisiert wurde. Aber selbst wo man die alte Teilung theoretisch beibehielt, empfing doch die Psychologie eine neue Schwungkraft. Die Sinnesphysiologie Hallers († 1777), die sich immer weiter verbreitete, lehrte eine bessere Würdigung der Naturgrundlage des seelischen Lebens; der Einfluss des Engländers Hartley u. a. führte nach derselben Richtung. Männer wie v. Creuz (Versuche über die Seele 1753 f.) oder Krüger (Versuch einer Experimental-Seelenlehre 1756) und Hentsch (Versuch über die Folgen von Veränderungen in der menschlichen Seele 1758) betonten die Erfahrung. Man beobachtete die Tiefen der eigenen Seele, erforschte das innere Leben andrer Menschen und Völker und verfolgte das Seelenleben der Tiere. Damit fielen jene schroffen Schranken, die eine frühere Zeit zwischen Leib und Seele, zwischen Mensch und Tier, zwischen Natur und Geist hatte aufrichten wollen; aus den absoluten Gegensätzen wurden relative Unterschiede. Nach zwei Seiten ebnete sich die Bahn: entweder hin zur Materialisierung der Seele oder zur Durchgeistung der Materie. Bei dem idealistischen Charakter der deutschen Aufklärung war es klar, nach welcher Seite man sich schlagen würde. Man verschmähte mit wenigen Ausnahmen die materialistischen Abwege der französischen Philosophen, bereicherte aber die bleibende idealistische Auffassung der Psychologie durch einen dreifachen Gewinn der neuen Beobachtungen: man hatte die Einheit alles irdischen Lebens kennen gelernt, man fasste im besondern Leib und Seele enger zusammen, man betonte dabei die quellenden, schaffenden Tiefen des inneren Lebens. Als 1765 die „Nouveaux

essais sur l'entendement humain", die Leibniz einst 1704 gegen Locke geschrieben hatte, an die Oeffentlichkeit traten, da liess man sich auch durch sie nur in dieser Richtung bestärken. Man lernte aus ihnen, den eigentlichen Grund der persönlichen Individualität in den unbewussten Vorstellungen zu suchen, man fand darin die philosophische Rechtfertigung der Ehrfurcht vor dem mit elementarer Naturgewalt wirkenden Genie. Die auferstandene Schrift erregte solches Aufsehen, dass Lessing sie übersetzte. Der Ruhm ihres Verfassers trug die Keime der neuen psychologischen Betrachtungsweise auch in Kreise, die sich ihnen sonst nur schwer erschlossen hätten.

Der Wendung von der Metaphysik zur Psychologie steht eine andere, obschon weniger schroffe, zur Seite: die Wendung von der Naturwissenschaft zur G e s c h i c h t e. Es ist nur halb richtig, wenn man die Aufklärung des unhistorischen Sinnes bezichtigt. Gewiss dachte sie im Vergleich mit der folgenden Zeit höchst unhistorisch; aber sie schuf nach einer geschichtslosen Zeit die Voraussetzungen eines wirklich geschichtlichen Denkens. Was man bisher Geschichte nannte, war nur eine unmethodische Anhäufung von gelehrtem Stoff im Dienste der Polyhistorie. Hamann durfte noch 1762 mit Anklang an Ezechiel schreiben: „Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag — und siehe, sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, dass Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe" [1]). Innerlich bemüht hatte man sich höchstens um das klassische Altertum, doch nur, um es durch die überlieferte Kanonisierung sofort wieder der geschichtlichen Beleuchtung zu entziehen. Neues, obschon einseitiges Leben blühte in der historischen Wissenschaft erst auf, als die Aufklärung, an manche Leistungen der Renaissance anknüpfend, den kritischen Massstab ihres Verstandes in wachsendem Masse auf die Vergangenheit anwenden lernte. Vom Registranten oder Sklaven der Geschichte schwang der Historiker sich auf zu ihrem Meister, indem er sie mit den Zuständen und Einrichtungen der Gegenwart verglich. So spürte man zwar den Geist der Zeiten nicht heraus, aber man übte sich doch in einer Art von vergleichendem historischen Urteil. Vielleicht stärker noch als diese rein gei-

1) Hamanns Schriften. Herausgegeben von Fr. Roth. Berlin 1821—43. Acht Bde. II, 218.

stige Entwicklung wirkte der Einfluss der Welthändel. Im siebenjährigen Kriege sah man einen Helden siegreich gegen eine ungeheure Uebermacht ringen, man sah die Gewichte der Politik sich verschieben — man erlebte Geschichte. Das änderte die allgemeine Stimmung und Teilnahme. Zumal Göttingen wurde wichtig für die Verbreitung der historischen Bildung. Gatterer gab 1767—71 seine „Allgemeine historische Bibliothek" heraus und wusste damit ein grösseres Publikum zu fesseln, neben ihm stand seit 1767 der berühmte Schlözer. Zur selben Zeit bildete sich von verschiedenen Seiten, besonders von der Entwicklungslehre Leibnizens her eine entsprechende Geschichtsphilosophie. Zwei Ergebnisse waren möglich, wenn man die Ereignisse und Personen der Geschichte überblickte, und beide traten in der Wissenschaft auf. Die einen, die Skeptiker, fanden in der Geschichte nichts Bleibendes als den Wechsel: von der eingebildeten Höhe ihres Verstandes aus erschien ihnen alles als Irrtum, von der Höhe ihrer Moral aus als Betrug und Gewalttat gegen die Menschenrechte. Die andern wussten von einer fortschreitenden Vervollkommnung zu reden, von einem in der Gegenwart gipfelnden Wachstum der Tugend und Glückseligkeit. Erhielt jene skeptische Auffassung ihre Vorbilder mehr von Frankreich her, so hatte diese ihren bedeutendsten Vertreter in dem Schweizer Iselin. Er schrieb 1764 seine „Philosophischen Mutmassungen über die Geschichte der Menschheit", die 1770 bereits die dritte Auflage erlebten, und 1768 sein Buch „Ueber die Geschichte der Menschheit".

Im einzelnen wurde die Philologie eine Vermittlerin des Fortschritts. Sie besass vortreffliche Führer, einen Gesner († 1761), Reiske († 1774), Ernesti († 1781), Heyne (seit 1763 Gesners Nachfolger in Göttingen) u. a. Mit der Aesthetik verschwistert, war sie von vornherein ein Lieblingsgegenstand der Gebildeten; sie wurde es noch mehr, als die Antike durch Männer wie Lessing und Winckelmann auf das neue Lebens- und Kunstideal zu wirken begann. Je mehr die griechische Literatur durch den Einfluss jener grossen Philologen oder der Holländer Ruhnken und Hemsterhuys in den Vordergrund trat, desto stärker empfand der Deutsche die verwandten Züge des griechischen Geistes. Winckelmanns Kunstgeschichte von 1764 wurde das erste grosse historische Werk der neuen Zeit. Von ihr lernte das junge Geschlecht die ehrfurchtsvolle Beugung vor den künstlerischen Offenbarungen.

der Geschichte. Lag darin der Keim zu einer neuen, wenn auch vertieften Kanonisierung des Altertums, so lehrte Hamann zur gleichen Zeit bereits eine frohe Anerkennung ihrer Grösse, ohne sie dabei zum unverbrüchlichen Ideal zu stempeln. Auf Hamanns Spuren aber wanderte Herder in seinen Fragmenten und Kritischen Wäldern: sie wiesen den Weg zur Literaturgeschichte, den später die Romantik beschritt. Beide zeigen zugleich, wie man voll jugendlichen Eifers sofort die allerschwierigste Frage der Philologie angriff, die Frage nach dem Ursprung der Sprache. Die Berliner Akademie stellte sie nach mehreren Vorarbeiten für 1770 zur Erörterung; Herder gewann den Preis, und Hamann behandelte seine Schrift in drei Rezensionen. Weit schlimmer stand es um die Erforschung des Mittelalters; denn hier blähte sich der ganze Bildungsstolz der Aufklärung gegenüber den wissenschaftslosen, kirchlich beengten Formen jener Zeit. Doch leuchtete auch da ein Stern empor, der Besserung verhiess. Justus Möser schwang sich, nachdem er schon 1750 in einem Sendschreiben an Voltaire die Persönlichkeit Luthers vor den Verunglimpfungen der Aufklärung geschützt hatte, in der Osnabrückischen Geschichte (1768) als erster zu einer gerechteren Beurteilung des Mittelalters auf. Dass dies geschehen konnte, war inmitten der Aufklärung von höchster Bedeutung: hier war ein fein gebildeter Mann, der eine Freude darin fand, dem Wandel der Verhältnisse mit teilnehmendem Verständnis nachzugehen.

Ueberblickt man das quellende Leben der beiden Jahrzehnte auch nur auf den besprochnen Gebieten, so zeigt es deutlich einen realistischen Zug. Das Spiel der Begriffe reizte nicht mehr: man wollte sehen, hören und fühlen. Metaphysische Erwägungen traten zurück hinter der Teilnahme an den Tatsachen der Wirklichkeit. Innerhalb dieser Tatsachen aber stehen nicht die äusseren Fragen voran, sondern die inneren, die des seelischen Lebens. Aesthetik, Psychologie und Geschichte beanspruchen die ersten Plätze in der Entwicklung der Wissenschaften. Wie sollte dieser selbe Zug nicht in der Philosophie sich spiegeln? Der einflussreichste deutsche Philosoph der Zeit war Baumgarten, der bereits als Aesthetiker genannt worden ist, der Bruder des Theologen († 1762). Er baute die Wolfische Philosophie methodisch nach verschiednen Seiten aus, so dass sie in Einzelwissenschaften mündete. Obwohl er selbst lateinisch schrieb, förderte er zugleich die deutsche Terminologie noch weiter, als schon

Wolf es getan hatte, und erleichterte damit die philosophische Betrachtung der Wirklichkeit. Nach derselben Richtung führte in breiteren Kreisen die von allen Höhen und Tiefen fernbleibende Philosophie des gesunden Menschenverstandes, die im Phädon Mendelssohns (1767) einen Höhepunkt erreichte. Lag dieser Gang im deutschen Geistesleben selbst und in dem Gesetz der Reaktion nach jeder Uebersättigung begründet, so kam doch ausserdem auch hier der fremde Einfluss hinzu. Für Rousseau war der denkende Mensch ein entartetes Tier: er predigte als Ideal einen Zustand der Ursprünglichkeit, in dem alle Abstraktion durch die Herrschaft der unmittelbaren Empfindung, des Naturinstinkts verdrängt werden sollte. Die englische Erfahrungsphilosophie von Bacon bis Hume bereicherte diesen Einfluss durch streng philosophische Anregungen. Bei Hamann und Herder lässt sich das klar beweisen. Aber auch auf Kant hat sicherlich Hume gewirkt. Wenigstens schreibt der junge Herder, dass Kant ihn in „die Humiana gleichsam eingeweihet" hat: und das Bild, das er später in den Humanitätsbriefen vom Kant der sechziger Jahre entwirft, ist das eines echten Empiristen: „Menschen-, Völker-, Naturgeschichte, Naturlehre, Mathematik und Erfahrung waren die Quellen, aus denen er seinen Vortrag und Umgang belebte". Bei Hamann gehört ein starker Realismus auch abgesehen von dem englischen Einfluss zum Inhalt seiner Prophetie. Ueberall befragt er Natur und Geschichte. Die Tatsachen sind für ihn alles: Begriff und Abstraktion sind nichts. Die Tatsachen und ihre Beziehungen erfassen wir nur im Glauben: „Ja, wisst ihr endlich nicht, Philosophen, dass es kein physisches Band zwischen Ursache und Wirkung, Mittel und Absicht gibt, sondern ein geistiges und idealisches, nämlich des Köhlerglaubens [1]), wie der grösste irdische Geschichtschreiber seines Vaterlandes und der natürlichen Kirche verkündiget hat?" (Hamann II 35 ff. IV 27). Das Verhältnis des Menschen zur Aussenwelt beruht auf Glauben; Erfahrung und Glaube sind deshalb die Angelpunkte seiner Philosophie. Ebenso gibt im Süden Lavater sich philosophisch als Realisten. Bei den meisten führenden Männern der Zeit hält es freilich insofern schwer,

1) Hume schied belief, Glauben als Grundlage der Sinneswahrnehmung, von faith, dem religiösen Glauben. Hamann fasste beides zusammen, weil für ihn der Glaube auch auf religiösem Gebiet eine vertrauensvolle Empfänglichkeit gegenüber den Eindrücken von Realitäten bedeutete.

ihren philosophischen Realismus zu erweisen, als sie eben kraft ihrer realistischen Empfindungsweise der eigentlich philosophischen Betätigung fernblieben. Erst Kant hat durch seine kritischen Werke seit 1781 allmählich die öffentliche Teilnahme zur Philosophie, sogar zur Metaphysik zurückgelenkt.

Während sein Kritizismus inmitten der empiristischen Stimmung still der Ausbildung entgegenreifte und durch Männer wie Lambert (Neues Organon 1764) in der Oeffentlichkeit vorbereitet wurde, näherte sich doch in einzelnen Kreisen eine ältere Metaphysik der Auferstehung: die Philosophie des Spinoza[1]). Noch galt sie weithin als Musterbeispiel des schändlichsten Atheismus, nicht nur im orthodoxen und pietistischen, sondern auch im aufgeklärten Lager. Aber einzelne dachten anders. Edelmann hatte schon seit 1740 neben den historisch-kritischen Ansichten Spinozas auch seinen pantheistischen Monismus aufgenommen. Im Jahre 1744 hatte ferner Lorenz Schmidt, der Herausgeber der Wertheimer Bibel, ein Buch geschrieben, das unter der Maske einer „Widerlegung der Lehre Spinozas durch den berühmten Philosophen Christian Wolf" eine gute Uebersetzung von Spinozas Ethik enthielt; sein Werk wurde und blieb so weit verbreitet, dass z. B. Fr. H. Jacobi noch in den achtziger Jahren seinem jungen Freunde Wizenmann riet, es als Quelle von Spinozas Philosophie zu studieren. Vielleicht hat auch Mylius, der Verwandte und Stubengenosse Lessings, den grossen Denker auf diesem Schleichwege kennen gelernt. Er unterschied 1745 ihn wie Toland und Woolston von der Menge der falschen Freidenker und sprach von der „teuren Asche des grossen Spinoza"; er rief: „so gründlich wie du dachte kein Freigeist: so fromm wenig Religionisten . . . bei dir wird eine freie Sittenlehre durch ein strenges Leben entkräftet!" Das waren vereinzelte Punkte gewesen. Während der nächsten Jahrzehnte aber kam der Einfluss Shaftesburys und die grosse ästhetische Strömung: beide mussten zu Spinoza

1) Eine Geschichte des Spinozismus und seiner Bedeutung für den neuesten Abschnitt der deutschen Geistesbildung fehlt leider noch immer. Weder Diltheys verstreute Einzelbemerkungen noch P. Schmidts Schrift über „Spinoza und Schleiermacher" genügen dem Bedürfnis (Berlin 1868). Letztere geht in ihrer Gruppierung durchaus von systematischen Gesichtspunkten aus, hat daher für das heimliche Wachsen und Werden des neuen Geistes weit weniger Teilnahme als für seine fertigen Formen. Daher beginnt sie den positiven Einfluss Spinozas auf die deutsche Entwicklung erst bei Jacobi und dem Herder der achtziger Jahre zu schildern.

führen, der die Welt als göttliches Kunstwerk zu verstehen und religiös zu geniessen lehrte. Hamann, der den Spinoza schon im Anfang der fünfziger Jahre gelesen hatte, sein System aber als metaphysisches Spinnengewebe zurückwies, erkannte intuitiv den inneren Zusammenhang: er gestand, „sich über den ästhetischen Spinozismum zu ärgern“ (Schriften II 340). Der ästhetische Sinn aber ist, wie die allerneueste Geistesgeschichte wiederum zeigt, mit einem monistischen Zuge durchaus wahlverwandt. Auch das Bedürfnis nach einer pantheistischen Naturphilosophie war in Deutschland lebendig geblieben. Zwar hatte es seit Jakob Böhme keinen grossen Vertreter gefunden, aber in abergläubischen Bräuchen und Gedanken herrschte es noch immer. Nun erhielt es innerhalb der höheren Bildungswelt neue Anknüpfungspunkte. Der Psycholog von Creuz († 1770) hatte in dem erwähnten Buche (1753 f.) Mitteldinge zwischen Geist und Körper angenommen und so den Weg zur Allbeseelung gebahnt; den innigen Zusammenhang von Leib und Seele zu erweisen, war ein Hauptstreben der Psychologie. Auch diese Strömung leitete nun zum Spinozismus, sofern die Einheit der natürlichen Welt in Gott ihre Voraussetzung und ihr Ziel war. Freilich stellte sich dabei eine unwillkürliche Umdeutung ein. Das Geistesleben war seit dem Tode Spinozas (1677) unendlich reicher geworden — wie hätte man da sein Gedankengerüste sklavisch übernehmen können? Fühlte man sich nicht schöpferisch genug, um eigne philosophische Formeln zu schmieden, so ergriff man desto freudiger die des verblichenen schöpferischen Denkers und füllte sie mit dem Inhalt des eigenen, bisher vor allem durch Leibniz befruchteten Geistes. Das war auch die Stellung Lessings, als er — wohl schon seit den ersten sechziger Jahren — das εν και παν zum Ausdruck seiner Ueberzeugung machte. Allerdings tritt dieser umgedeutete Spinozismus vorläufig selten zu Tage. Noch war man sich selbst nicht klar genug darüber; und wer allmählich Klarheit gewann, der scheute sich, getreu dem vorsichtigen, kühner Entschiedenheit abholden Charakter der Uebergangszeit, durch ein Bekenntnis zu dem verrufensten aller „Atheisten“ ein zweckloses Märtyrertum unter Aufklärern wie Pietisten und Orthodoxen auf sich zu ziehen.

Kann die ästhetische Empfindung an sich schon unter gewissen Umständen das religiöse Bewusstsein bereichern oder in der Weise eines Surrogats ersetzen, so erhielt sie im Spinozismus

vollends religiösen Charakter. Sie befriedigte das fromme Bedürfnis, das durch die Aufklärung längst der geschichtlichen Nahrung entwöhnt war. Desto unabhängiger fühlte dieser Zweig der neuen Bildung sich vom überlieferten Christentum, nicht nur von seiner pietistisch-orthodoxen sondern auch, wie Lessings Beispiel beweist, von seiner aufgeklärten Form. Ihre Weltanschauung war monistisch: ihr Lebensideal erwuchs, wenn auch in tastendem Suchen, aus der Fülle des Diesseits; ihre Sittlichkeit trug ihren Wert in sich selbst statt in ihrem Verhältnis zu heteronomen Gesetzen oder zu dem Urteil eines transzendenten Wesens. Es drohte ein voller, in seinen Folgen unermesslicher Bruch zwischen der modernsten Bildung und dem Christentum. Verhindert konnte er nur werden, wenn auf der andern Seite die Vertreter des Christentums fähig waren, ihre Religionsform durch die Anregungen oder Ergebnisse der beschriebnen Kulturentwicklung zu reinigen und zu bereichern. Wir stehen also vor der bedeutungsvollen Frage: Wie verhielt sich C h r i s t e n t u m u n d T h e o l o g i e zu den Wandlungen der beiden Jahrzehnte?

Unaufhaltsam griff die Aufklärung um sich. Man übernahm mehr oder weniger bewusst nur das vom Christentum, was sich vor dem natürlichen, aber meist recht nüchternen Menschenverstand rechtfertigen liess. Von allem übrigen, zumal von den Dogmen, machte man keinen praktischen Gebrauch, meist ohne es deshalb unmittelbar zu bekämpfen. Vor allem Dreieinigkeit und stellvertretende Genugtuung liess man völlig fallen. Man verehrte Gott in seinen Werken, d. h. in der Natur. Dabei war es weniger deren Schönheit als ihre weise Ordnung im Kleinen und Kleinsten, was die religiösen Gedanken erweckte. Schon empfing die aufgeklärte Art des Christentums ihr Andachtsbuch, das nicht nur im Geschmack der Darstellung, sondern auch im Radikalismus einen guten Schritt über Brockes hinausging und Arndts Wahres Christentum weithin verdrängte: Crugott schrieb 1761 sein berühmtes Buch „Der Christ in der Einsamkeit“, das selbst bis 1774 vier Auflagen erlebte und ausserdem binnen kurzer Zeit eine Reihe von Nachahmungen fand. Auch Katechismen der neuen Lehrart gab es bereits. Nachdem Paul Trier 1759 Luthers Kleinen Katechismus unter vielem Beifall scharf kritisiert hatte, traten positive Vorschläge an den Tag. Eine Berliner Gesellschaft setzte 1767 einen Preis von 100 Talern auf den besten Entwurf eines Unterrichts in der Religion. Endlich begann die

Umänderung der Gesangbücher in modernem Geiste. Das Berliner Gesangbuch erhielt 1765 einen Anhang mit neueren Liedern, 1767 wurde es völlig erneuert. In Leipzig schenkte Zollikofer 1766 der reformierten Gemeinde ein ähnliches Buch; auch Lüneburg nahm an der Bewegung Teil [1]). Dabei wurden nicht nur die alten Lieder von harten Wort- und Vorstellungsformen befreit, sondern auch Lieder von Gellert, Cramer, Klopstock, Schlegel u. a. herangezogen. Der Widerspruch des Wittenberger Pfingstprogramms von 1767, das Zollikofer des Socinianismus beschuldigte, blieb unbeachtet.

In diesem Siegeszug des aufgeklärten Christentums lag mancher Fortschritt. Zunächst wurde das weiter geführt, was der Pietismus begonnen hatte. Lenkte schon dieser die Aufmerksamkeit von den Dogmen hinweg auf ein praktisches Ziel, auf die Heiligung des Lebens, so erkannte man erst jetzt mit vollem Bewusstsein eine Reihe von dogmatischen Formeln als Erstarrungsprodukte. Indem man nun den theoretischen Gehalt des Christentums auf das denkbar geringste Mass zurückführte, schuf man die Voraussetzung zu einer wirklichen Erneuerung. Nur schade, dass der Vorgang rein äusserlich blieb. Man subtrahierte, was entbehrlich schien, behielt aber schliesslich wiederum Begriffe und Formeln als Inhalt der Religion, statt das religiöse Leben grundsätzlich auf ein anderes Gebiet hinüberzuführen. Nur manche, besonders Semler, schieden Religion und Theologie von einander. Ja, das Streben darnach war allgemein. Der Historiker Iselin z. B. wusste sehr wohl, dass neben dem äusseren Christentum der Gebräuche, Zeremonien und theologischen Meinungen ein innerliches Christentum besteht, das unmittelbar von Gott gewirkt wird und kein Gegenstand der Forschung ist. Aber man ging von diesem Grundsatz aus doch nicht dazu über, nun wirklich den überlieferten Stoff darnach zu prüfen und neu zu gestalten; und was man der Religion zuwies, war zu wenig, als dass die Scheidung sich hätte als fruchtbares Prinzip erweisen können. Für Iselin wie für Semler war dann doch wieder Lehre und Denken der wichtigste oder alleinige Träger des religiösen Lebens. Die Leistung des Pietismus wurde also nur äusserlich

1) Vgl. Schlegel, Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts. Heilbronn 1784 ff. Das Werk, das in Anbetracht der Zeit trefflich zu nennen ist, bildet eine Fortsetzung zu Mosheims Kirchengeschichte des Neuen Testaments.

fortgesetzt, nicht auch vertieft. Aehnlich verlief die praktische Wendung der Religion, die der Pietismus begonnen hatte. Man übernahm sie gern, suchte sie aber durch Abstossung alles Methodistischen, Ueberreizten zu reinigen. Indem man nun mit dem anstössigen Busskampf zugleich das Bewusstsein der Sünde schwächte oder gänzlich ausschaltete, nahm man dem eignen Christentum eins der wichtigsten religiösen Motive; und indem man alles Mystische mit dem Vorwurf der Schwärmerei belastete, vertrieb man das seelische Erlebnis aus der Religion. Man landete in einem philisterhaften Moralismus und besass so eine Form der Frömmigkeit, die zwar eine Menge von trefflichen Männern befriedigte, aber die innere Entwicklung des Christentums nicht weiter zu führen vermochte. Keiner zeigt das deutlicher als Spalding. Ein Schüler der englischen Literatur, vor allem Shaftesburys, ein ebenso klarer Denker wie gut christlicher Theolog, wäre er berufen gewesen, das Erbe des Pietismus und der Aufklärung gleichmässig zu übernehmen, durch die Fortschritte der höchsten Zeitbildung zu veredeln und so der Erneuerung des evangelischen Christentums dienstbar zu machen. Aber seine Schrift „Ueber den Wert der Gefühle im Christentum" (1761) blickt rückwärts statt vorwärts. Sie kämpft aus einem zufälligen Anlass gegen die Rolle der Gefühle im Pietismus, statt sie heraufzuläutern und ihre wirkliche Bedeutung zu erweisen. In der edlen Gestalt Spaldings offenbarte das herrschende Geschlecht seine Unfähigkeit, die theologische Entwicklung über eine eng gesteckte Grenze hinauszuführen.

Wenn die Frömmigkeit der Aufklärung dennoch wenigstens als Vorbereitung eines religiösen Aufschwungs gelten kann, so verdankt sie das drei andern Zügen. Besonders seit dem Eindringen des Pietismus fehlte dem deutschen evangelischen Christentum fast gänzlich die frohe Weltoffenheit. Um die Verlorenheit des natürlichen Menschen desto wuchtiger zu schildern, hatte das Dogma und mehr noch die pietistische Erbauung den Gegensatz von Natur und Gnade, Welt und Gott so äusserlich angespannt, dass eine pessimistische Loslösung des frommen Christen aus der Weltentwicklung die notwendige Folge war. Inzwischen aber hatte die Natur- und die beginnende Geschichtswissenschaft die Teilnahme weit mehr als früher auf die Welt der empirischen Wirklichkeit gelenkt; die ästhetische Stimmung umwob auch profane Empfindungen mit einem heiligen Schimmer; die

neue Psychologie endlich zeigte dem Geiste seinen Zusammenhang mit der Naturgrundlage des Lebens. Jetzt konnte jener Gegensatz seine Herrschaft nicht mehr aufrecht halten. Das Christentum musste seine Stellung zur Welt aufs neue prüfen — oder es verzichtete freiwillig auf die Fühlung mit dem übrigen Geistesleben. Die Aufklärung stellte insofern eine Lösung der Frage dar, als sie den überlieferten Glauben an die Weltregierung Gottes folgerecht ausbaute. Ihr Gott war weniger der Richtende oder Sündenvergebende als der gütige Freund, der weise Ordner, der zielsetzende, gesetzgebende Regent. Der Vorsehungsglaube wurde das eigentliche Kernstück des Christentums. Erregte er in der geschmacklos-kleinlichen Art jener Tage manchen Spott und entbehrte er zumeist einer festen Begründung auf die Heilstatsachen des Christentums, so befreite er doch die Frömmigkeit von ihrer geistigen Enge. Nicht als ob er vordem gefehlt hätte, aber er war mehr für die Beurteilung des eignen Schicksals in Betracht gekommen als für die des Weltgeschehens; er hatte mehr nach wunderbaren Sondertaten Gottes für das leibliche und geistige Wohl des einzelnen Frommen ausgeschaut als nach der weisen Lenkung der Naturgesetze zum Nutzen der Menschheit [1]). Jetzt konnte man sich trotz Sünde und Uebel an der Welt wieder freuen, konnte anbetend ihre weise Ordnung bewundern und froh hineintauchen in den Strom ihrer Entwicklung. Solch fromme Weltoffenheit war ein wirklicher Fortschritt: indem die Aufklärung ihr das Bürgerrecht in der Kirche eroberte, erwarb sie sich ein unvergängliches Verdienst. Freilich war der Vorsehungsglaube nur eine Brücke zwischen Gott und Welt. Die andere war in der ästhetischen und monistischen Strömung angedeutet: sie lag in der Verbindung des Christentums mit spinozistischen Motiven, etwa in der Vorstellung Gottes als Weltseele. Edelmann war bisher der einzige Theologe geblieben, der auf solchen Spuren ging. Nach wie vor war der jüdische Denker in christlichen Kreisen als Vater alles Atheismus verhasst; wie wenig auch die Durchschnittsaufklärung ihn liebte, das zeigen noch viel später, in den achtziger Jahren, die bittern Klagen Mendelssohns darüber, dass Lessing nach seinem Tode zum Spinozisten gestempelt wurde. Was

1) Sucht man eine spezifisch kirchengeschichtliche Ableitung für den Umschwung, so dürfte die in der Prädestinationslehre gipfelnde reformierte Ausbildung des Gottesbegriffes heranzuziehen sein.

sollte ihre flache, vor metaphysischen Abgründen ebenso wie vor Gefühlsversenkung zurückscheuende Denkart mit einer lebendigen Beziehung des Gemüts zum Unendlichen? Was sollte ihr nüchterner und durchaus anthropozentrischer Sinn mit einer Allbeseelung der Welt? Hier klaffte eine verhängnisvolle Lücke — verhängnisvoll vor allem für die Stellung der führenden Geister zum Christentum.

In einem zweiten Vorzug war die Aufklärung wiederum eine Schülerin des Pietismus. Schon dieser hatte den einzelnen Christen von der Bevormundung durch die kirchliche Anstalt gelöst und das individuelle Verhältnis des Menschen zu seinem Gotte betont. War ihm unversehens ein Buss- und Heiligungsschema als objektive Schnürbrust an die Stelle der kirchlichen Dogmen und Handlungen getreten, so fiel dies in der Aufklärung völlig dahin. Der gesunde Menschenverstand, der nunmehr die Regelung des religiösen Lebens übernahm, verlangte Freiheit gegenüber Dogmen und Schemen; er betonte das Recht des neuzeitlichen Denkens gegenüber den Erzeugnissen der Vergangenheit; er liess auch den individuellen Verschiedenheiten einen weit grösseren Spielraum. Die Menschen besannen sich wenigstens auf die Selbständigkeit ihres Denkens und lernten eine Freude darin finden; sie wagten es, mit ihrer Meinung, obschon sehr vorsichtig, vor andre zu treten. So kam die Zeit der Selbstbiographie. Unter den berühmten Helden der theologischen Aufklärung haben viele eine solche verfasst; hier seien nur Edelmann, Nicolai, Semler, Michaelis, Bahrdt und Spalding genannt. Auf das religiöse Leben hat unter den Aufklärern zuerst Semler den Individualismus übertragen. Während auch noch die übliche Aufklärung wenigstens theoretisch an der Gleichheit aller Menschen festhielt, setzte er vielmehr ihre Ungleichheit voraus und forderte deshalb die berühmte Unterscheidung der privaten von der öffentlichen Religion. Im Gegensatz zur alten Dogmatik war ihm nicht die doctrina publica die Hauptsache, sondern er verlegte das eigentliche Heiligtum der Religion auf privates Gebiet; alles Private aber ist individuell und mannigfaltig. Freilich hat Semler seine neue Erkenntnis auch hier weder in der eigenen Gedankenwelt noch in der Theologie zum Siege geführt. Der natürliche Verstand verfiel, nachdem er den Individualismus wenigstens gegenüber dem theologischen Denken stärker zur Geltung gebracht hatte, in den neuen Fehler, seine Art der Re-

ligion für die allein mögliche zu halten: konnte er sie nicht mit Scheiterhaufen oder Lehrprozessen durchsetzen, so heftete er andern Arten der Frömmigkeit desto lieber den Vorwurf des Aberglaubens oder der Schwärmerei an. Man blieb auch hier auf halbem Wege stehen.

Der dritte grosse Fortschritt der Aufklärung war zunächst mehr von theologischer als von praktisch-religiöser Art. Alle Linien führten damals hin zur Bibel. Der Pietismus hatte sie aus einer Sammlung dogmatischer Beweisstellen in ein Erbauungsbuch zurückverwandelt und im Volk so weit verbreitet, wie es nie zuvor der Fall gewesen war. Hatte er damit aus einem unwillkürlichen religiösen Bedürfnisse heraus die Bibel zum Mittelpunkte der Frömmigkeit gemacht, so empfand das die aufgeklärte Theologie als dogmatische Erleichterung: Die Autorität der Bibel schien ihr würdiger und angenehmer als das Joch des Dogmas. In ihr fand sie Schriften und Stellen, auf die sie sich mit ihrer Form der Religion sehr wohl berufen konnte; in ihr entdeckte sie bald genug auch Angriffspunkte gegen das Dogma. Lenkte vollends der realistisch-historische Zug der Zeit die theologische Arbeit von den dogmatischen zu den exegetischen Fragen hinüber, so dürfen wir uns nicht wundern, dass jene an innerer Schlaffheit dahinsiechten. Seit Baumgarten trat kein grosser Dogmatiker mehr auf den Plan. Wenn der junge Herder den Göttinger Heilmann († 1764) preist, so ist seine Dogmatik doch nur ein Fortschritt auf dem Weg der äusserlichen Reduktion und der geschmackvollen Darstellung, nicht ein sachlich epochemachendes Werk. Dasselbe aber gilt fast für die gesamte damalige Arbeit an der Dogmatik. Die einzige Ausnahme grösseren Stiles bildet vielleicht das „Lehrbuch des christlichen Glaubens" von Teller (1764). Ein Schüler Ernestis, übernahm er so manches Ergebnis der kritischen Bibelbehandlung. Er verwandelte mit ernstem religiösem Sinn und keckem Wagemut das dogmatische System in eine systematische Darlegung der geschichtlichen Offenbarung. Vielleicht aber wurde gerade der starke Widerspruch, den sein Werk erntete — in Kursachsen wurde es konfisziert; in Helmstädt wünschte man die Entfernung des Verfassers aus der Stadt — eine weitere Ursache, dass die rüstig Strebenden ein anderes Arbeitsfeld suchten.

Aller Eifer fiel nunmehr der historischen Tätigkeit zu, vornehmlich der biblischen Wissenschaft. Sie streckte sich in un-

gewohnter Freiheit, da die Fesseln des Dogmas grösstenteils hinweggefallen waren. Sie konnte sogar von der zarten Rücksicht auf eigene und fremde Frömmigkeit etwas dahinten lassen, weil das religiöse Bedürfnis inzwischen auch anderswo, vor allem in der Natur, seine Nahrung zu suchen gelernt hatte. Nur einiges aus ihrer Wirksamkeit sei hier genannt. Nachdem J. D. Michaelis schon 1750 als Professor der orientalischen Sprachen in Göttingen seine verdienstvolle Tätigkeit für das historische Verständnis des Alten Testaments begonnen hatte, erlebte das Jahr 1760 zwei neue wichtige Anfänge für das Neue Testament. Ernesti, der philologische Exeget, der dank seiner vorsichtigen Besonnenheit auch auf der konservativen Seite anerkannt wurde, übernahm 1759 zur philologischen eine theologische Professur; seit 1760 wirkte er weithin in der gebildeten Welt durch seine einflussreiche „Neue theologische Bibliothek, darinnen von den neuesten Büchern und Schriften Nachricht gegeben wird". Semler gab die Schrift heraus „De daemoniacis, quorum in evangeliis mentio fit" und begründete damit für Deutschland das Streben, auch die neutestamentliche Vorstellungswelt historisch zu erklären [1]. Freilich geriet er sofort auf die Abwege, die später als rationalistisch verrufen wurden; zumal die Akkommodation Christi an seine Zeit war ein Zauberschlüssel, der die schlimmsten Schwierigkeiten lösen sollte. Von beiden Männern folgten noch zahlreiche Schriften. Bereits 1761 erschien z. B. Ernestis theologisches Hauptwerk, die „Institutio interpretis Novi Testamenti", die schon 1765 einer zweiten Auflage bedurfte. Erst jetzt entstand eine wirklich wissenschaftliche Exegese in der deutschen Theologie, einseitig genug, aber doch ein starker Fortschritt gegenüber der früheren dogmatischen Vergewaltigung und der pietistischen blossen Erbauungsexegese. Man grub die Quellen des Christentums wenigstens ein Stück weit auf. Wenn man weder diese Arbeit besonders gründlich und geistvoll betrieb, noch selbst an dem aufgegrabenen Stück der Quellen zu trinken verstand, so

1) Er wendete im selben Jahre seine Meinung auch praktisch an, indem er die Beschwörung einer „Besessenen" bekämpfte: „Abfertigung der neuen Geister und alten Irrtümer in der lohmannischen Begeisterung zu Kemberg". Seine Meinung erschien trotz einzelner Vorgänger als so radikal, dass selbst sein Freund Ernesti ihn in seiner Zeitschrift tadelte.

schuf man doch die Voraussetzungen einer besseren wissenschaftlichen Methode und einer religiösen Benutzung.

Weltfreudiger Vorsehungsglaube. Individualismus und historisch-kritische Behandlung der Bibel — das waren die Errungenschaften der Aufklärung, die der Entwicklung des Christentums dienten. Wo man sie pflegte, da war es auf die Dauer unmöglich, in blosser Reduktion des dogmatischen Ballastes und im Moralismus Genüge zu finden. Trat vollends wie bei Semler die Scheidung von Religion und Theologie hinzu, dann war eine Fülle von Keimen für die Zukunft gegeben. Freilich in der schulmässigen Theologie war wenig genug davon zu spüren. Wie die Förderung der Aesthetik weniger von den akademischen Vertretern des Faches als von den genialen Schöpfungen eigenwüchsiger Schriftsteller ausging, so entwickelte sich der junge Baum eines neuen theologischen Denkens nicht in der Pflanzschule akademischer Methode, sondern in dem freien Walde des modernen religiösen Lebens. Methoden und Gelehrsamkeit ersticken nur allzu leicht das lebendige Feuer der Religion. Sie lenken den Blick auf das eigene Suchen und Schaffen, während die Religion von der reinen Empfänglichkeit lebt. Sie betonen Erkenntnis und sittliches Handeln, während das Wesen des Christentums Erlösung ist. Eine Erfassung des Christentums nach seinem wahren Inhalt musste aus anderer Wurzel erwachsen, aus dem heissen Drange der neuen Empfindung. Ein Mann zeigt vor allem, wie aus Aufklärung und Pietismus durch die Verbindung mit den modernen Lebensmächten eine höhere Entwicklungsform des Christentums erstand.

Es war der seltsame Königsberger J. G. Hamann. Ein religiöses Erlebnis führte ihn 1758 zur festen persönlichen Erfassung des biblischen Christentums als einer erlösenden Macht, wie sie ihm von Anfang an dank einer pietistischen Erziehung nahe gelegen hatte. Er wusste sich seitdem mit Gott verbunden und zum Kampfe wider die tote Verstandesreligion der Zeit berufen. Kann das prophetische Bewusstsein klarer und schöner hervortreten als in dem Schlusse der „Sokratischen Denkwürdigkeiten“ (1759): „Wer nicht von Brosamen und Almosen noch vom Raube zu leben und für ein Schwert alles zu entbehren weiss, ist nicht geschickt zum Dienst der Wahrheit. Der werde frühe ein vernünftiger, brauchbarer, artiger Mann in der Welt oder lerne Bücklinge machen und Teller lecken.

so ist er für Hunger und Durst, für Galgen und Rad sein Leben lang sicher!" (II 49 f.). Seine kleinen Schriften wurden Offenbarungen eines neuen Geistes. Neben den „Sokratischen Denkwürdigkeiten" (1759) stehen in erster Linie das „Kleeblatt hellenistischer Briefe" und „Aesthetica in nuce" (beides 1762). Der Inhalt seiner Prophetie zeigt ihn herausgewachsen aus Aufklärung und Pietismus, zugleich aber aufs stärkste befruchtet durch die neueste Wendung des geistigen Lebens, durch die Fortschritte der Psychologie, Aesthetik, Geschichte und Philosophie; in ihm vertieft sich die Fülle des Neuen zu einem genialen Verständnis für wirkliche Religion. Freudige Weltoffenheit, Individualismus, Biblizismus, praktische Richtung der Frömmigkeit — nichts fehlt, aber Engherzigkeit, Moralismus und glatte Verständigkeit sind vermieden. Ueberall in Natur und Geschichte, zumal in Jesus Christus, sieht er göttliches Leben, das sein eigen Herz ohne Vermittlung des Dogmas entzündet. Die Philosophie ist nichts als „ein Orbil zum Glauben": sie soll zeigen, dass die Begriffe des Verstandes uns weder Gott noch Welt nahe zu bringen vermögen. Auf die „Empfindung von der Gegenwart" Gottes in den Dingen kommt es an. Aus ihr quillt Leben und Geist, quillt erlösende Kraft. Alles wandelt sich für seine mächtige Empfindung in Bilder. „In Bildern besteht der ganze Schatz menschlicher Erkenntnis und Glückseligkeit" (II 259). Ein neues Lebensideal steigt vor ihm auf: „Das menschliche Leben scheint in einer Reihe symbolischer Handlungen zu bestehen, durch welche unsre Seele ihre unsichtbare Natur zu offenbaren fähig ist und eine anschauende Erkenntnis ihres wirksamen Daseins ausser sich hervorbringt und mitteilt" (II 156 f.). Solche Gedanken leuchten unsystematisch gleich Meteoren am Himmel der Zeit empor. Freilich nicht jeder sieht ihren Glanz. Vielen bleiben sie unverstanden; denn Propheten dienen nur empfänglichen Geistern. Sagt Goethe mit Recht von allen Schriften Hamanns, dass man sie nicht mit dem Verstand verstehen könne, so kleiden seine religiösen Sätze sich vollends in eine missverständliche, den einen pietistisch, den andern frivol erscheinende Sprache. Sie wirken zunächst nur auf einzelne führende Männer, aber durch sie auf die Bildung der Zukunft [1]).

1) Vgl. meinen Aufsatz über Hamanns Christentum und Theologie im 12. Jahrgang der Zeitschrift f. Theol. u. Kirche, fünftes Heft. Wenn

Auch zwei Theologen sind unter diesen Männern zu nennen, Herder und Lavater. Beide aber verbinden seine Anregungen in noch höherem Grade als er selbst mit denen der Aufklärung. Der junge Herder preist Heilmann, Ernesti, Semler und Michaelis als seine theologischen Führer. Er steht mit andern Trägern der Aufklärung in persönlicher und literarischer Verbindung. Er arbeitet für Nicolais Allgemeine deutsche Bibliothek, rühmt Spalding und übersendet ihm eine Schrift. Auch die theologischen Gedanken, die er gelegentlich in Rezensionen, den Fragmenten, Kritischen Wäldern, Gedichten ausspricht und in der hebräischen Archäologie genauer darlegen will, verleugnen trotz der Fülle des Neuen nirgends den Zusammenhang mit der Aufklärung. Ebenso fühlt Lavater (geb. 1741) sich noch durchaus einig mit ihr. Crugotts Andachtsbuch begeistert ihn zu einem Briefwechsel mit dem Verfasser; 1763 pilgert er zu Spalding nach Pommern, um neun glückliche Monate dort zu verbringen.

So flutet die religiöse Entwicklung gleich einem mächtigen Strome daher. Ueberall zeigt sich etwas von dem realistischen Zuge der Zeit: auch der ästhetische und psychologische beginnen in einzelnen Persönlichkeiten Geltung zu heischen. Wir würden ihn vielleicht noch häufiger finden, wenn wir das eigentliche religiöse Leben der Menschen zu belauschen vermöchten. Allein wir sind zumeist an den theoretischen, den wissenschaftlichen Niederschlag der Frömmigkeit gewiesen. Und die Wissenschaft kann nur das verarbeiten, was bereits irgendwie feste Ergebnisse gezeitigt hat. Vom Standpunkte des Durchschnittstheologen, vom Standpunkt der geltenden wissenschaftlichen Regeln oder stillen Voraussetzungen aus gesehen, musste das lebendige, aber in sich noch unklare Emporringen der schöngeistigen und psychologischen Betrachtungsweise als eine Revolution erscheinen; es konnte nicht eher wirklichen Einfluss auf

bemerkt worden ist, dass Hamanns Bild darin einseitig modern gezeichnet sei, so muss ich doch im wesentlichen an meiner Skizze festhalten. Vielleicht hätte ein Kapitel über den konservativen, orthodox erscheinenden Zug seines Christentums hinzugefügt werden können. Das Ergebnis aber wäre dadurch nicht verändert worden: Hamanns Christentum bedeutet tatsächlich einen neuen, über Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung hinausführenden Typus. Die neueste Hamannschrift (Weber, Hamann und Kant. München 1904) schliesst sich in den entscheidenden Punkten diesem Urteil an.

das Gedankengerüste der Theologie erlangen, als bis die Bewegung weitere Kreise ergriffen und grössere Klarheit gewonnen hatte.

Beides brachten die siebziger Jahre, zumal die Zeit von 1770 bis etwa 76. Natürlich setzte die Aufklärung auch jetzt ihren Siegeszug fort. Sie erhielt in Preussen neben ihrem König ihren Kultusminister, den Freiherrn von Zedlitz; er half ihr seit 1771 zu wachsendem Einfluss auf allen Gebieten, besonders auf Katheder und Kanzel. In der Pädagogik, d. h. auch in dem Einfluss auf das kommende Geschlecht, errang sie ihre grössten Siege. Basedow schrieb 1770 sein Methodenbuch, das binnen drei Jahren in drei Auflagen verbreitet war, und 1774 sein grosses Elementarwerk. In demselben Jahre erstand nach langer Mühe das Dessauer Philanthropin, von dem eine Reihe ähnlicher Anstalten ausging. Schon 1771 hatten auch die Kinderschriften eingesetzt; v. Rochow war ihr erster Meister. So wurde die Aufklärung die herrschende Macht im öffentlichen Leben. Aber je breiter eine Strömung flutet, desto leichter verliert sie an Tiefe. Hier geschah es in erschreckendem Masse. Es musste sich am deutlichsten auf dem Gebiete zeigen, das jede Wandlung des Seelenlebens augenblicklich widerspiegelt und nun seit etwa 20 Jahren die Führung des geistigen Lebens in Deutschland übernommen hatte: auf dem ästhetischen Gebiete. Hatte einst Nicolai mit Mendelssohn und Lessing zusammen das kritische Urteil auf neue Bahnen geleitet, so wurde seine Allgemeine deutsche Bibliothek immer mehr der Tummelplatz verstandesstolzer Flachheit; Rezensenten wie Herder nahmen sich merkwürdig genug darin aus. Vollends seine Romane zeugten nicht von selbständiger poetischer Schaffenskraft, sondern nur von einer gut moralischen, aber breiten und philiströsen Gesinnung (Leben und Meinungen des Sebaldus Notanker 1773): Glut des Herzens und Reichtum der Phantasie fehlten völlig. Nicolai aber war ein Typus.

Während so der Mutterstamm der Aufklärung zusehends verarmte, ergriff eine rüstige Jugend das Banner des Sieges. Nur einzelne vom älteren Geschlecht blieben mit an der Spitze. Wurden sie nicht die eigentlichen Führer der neuen Zeit, so traten sie ihr doch nicht grundsätzlich hemmend entgegen, sondern freuten sich wenigstens an vielen Seiten ihres reicheren Lebens. So ragen Klopstock und Lessing herüber, der eine als

ehrwürdiger Patriarch der Dichtung, noch immer von begeisterten Jüngern umgeben, der andre als Verkörperung des kritischen Gewissens und des ästhetischen Ideals.

Für das junge Geschlecht selbst wurde der Winter 1770/71 bedeutsam, der Herder und Goethe in Strassburg vereinigte. Was der frühreife Herder in den Tiefen seines Geistes brennen fühlte, was er von Hamann und Kant, von Lessing und Winckelmann, von Klopstock und Shakespeare, von Rousseau, Shaftesbury u. a. gelernt hatte, das übertrug er hier auf einen genialen Dichter, der an schöpferischer Gestaltungskraft in der gesamten Weltliteratur seinesgleichen sucht. Der Kreis, der sich um beide Männer bildete, übte zunächst in den Frankfurter Gelehrten Anzeigen von 1772 f. eine schonungslose Kritik an den herrschenden Mächten, zumal der Aufklärung. Nun lag der Zwiespalt offen zu Tage. Schon hatte auch eine andre Schrift bewiesen, dass die jungen Stürmer nicht allein standen: Mauvillon und Unzer veröffentlichten 1771 f. „Briefe über den Wert einiger Dichter". Sie urteilten ähnlich wie Herder und Goethe, sie bereicherten auch das Feld der Literatur durch den Hinweis auf Ariost und Don Quixote, der seitdem auf Hamann, Herder, Wieland, Goethe u. a. mächtig wirkte. Den Ausschlag aber musste das eigene poetische Schaffen geben. Im Jahre 1773 erschien Goethes Götz, 1774 folgten die Leiden des jungen Werther. Die Titanengestalt des Prometheus, ragende Führer der Menschheit wie Sokrates und Cäsar, Christus und Mahomet erfüllten seinen Geist; 1775 erreichte wenigstens der Urfaust ein vorläufiges Ende. Der junge Dichter verlieh den Stimmungen und Problemen des jungen Geschlechts ihren klassischen Ausdruck; er trug sie durch die Kraft seiner Darstellung weiter und führte sie einer strengeren Ausprägung zu. Besonders Werther traf ins Herz der Zeit. Mochte auch Nicolai ihm die „Freuden des jungen Werther" (1775) entgegenstellen — die Sehnsucht nach ursprünglicher Natur, das ungestüme, kraftgenialische Drängen der Jugend schuf sich doch nur in Goethe einen wirklichen Ausdruck. Die Lenz und Klinger aber, die Männer von Sturm und Drang, fanden sich in gleichem Streben mit ihm zusammen. In der Lyrik trat seinem Schaffen der Hainbund zur Seite, der von 1772—74 in Göttingen blühte. Obwohl Klopstocks neue Dichtungen, auch das Ende des Messias (1773), dem hohen Erstlingsfluge seiner Muse nicht entsprachen,

lockte sein Geist durch die erste Sammlung der Oden (1771) neue Ströme der Empfindung hervor und schuf eben jetzt in den begeisterten Bündlern einen neuen lyrischen Frühling. Nimmt man Matthias Claudius, der 1771 den Wandsbecker Boten begründete, und Lessings Emilia Galotti (1772) hinzu, so ergibt sich für die Jahre von 1771—75 ein Höhepunkt des poetischen Schaffens, wie er in Deutschland erst während der neunziger Jahre wieder erreicht worden ist. Sogar äusserlich bildete sich ein Gegenstück zu dem aufgeklärten Hofe von Berlin: Karl August ergriff 1775 die Zügel der Herrschaft und sammelte die Blüte des jungen Geschlechts um seinen Weimarer Thron [1]).

Es handelte sich nicht bloss um andre ästhetische Grundsätze, sondern um eine andre Auffassung und Gestaltung des Lebens. Schon Pietismus und Aufklärung hatten den Christen aus der kirchlichen Gebundenheit herausgeführt, aber sie hatten keine neue brauchbare Grundlage des Daseins geschenkt. Theologische oder eng gefasste religiöse Gesichtspunkte leiteten auch weiterhin das Empfinden und Denken der Menschen; nur hatte die alte Sicherheit einem haltlosen Schwanken oder einem Verzicht auf persönliche Vertiefung Platz gemacht. Nur wenige edle Pietisten und Aufklärer erreichten eine Lebensform, die anziehend auf moderne Menschen wirken konnte [2]). Jetzt erkannte man im eigenen Innenleben die rechte Grundlage der Lebensgestaltung. Der Mensch begann zu wagen, nicht nur mit seinem Denken sondern mit seiner ganzen Persönlichkeit er selber zu sein, mit Bewusstsein die innere Fülle hineinzuprägen in das äussere Leben. Wie Lessing wollte man lieber eine relative Wahrheit selbst erringen als die absolute autoritativ überliefert erhalten. Man lauschte der innersten Empfindung. Die Aufzeichnungen über das eigene Leben, wie Hamann, Lavater und Herder sie boten, waren in eine ganz andere Glut getaucht als

1) Gervinus betrachtet schon das Jahr 1768 als den grossen Wendepunkt; allein die Werke, die er dafür beibringt, unterscheiden sich zumeist nicht grundsätzlich von denen der Vorjahre; Gerstenbergs Ugolino ist ein einsames Vorspiel.

2) Ritschls Geschichte des Pietismus II, 525 ff. zeichnet einige Frauengestalten, denen wir diesen Ruhm zubilligen müssen; das Fräulein von Klettenberg ist allgemein bekannt, und in der Gräfin von Bückeburg werden wir ein ähnliches Ideal erkennen. Spaldings Selbstbiographie gibt das beste Beispiel eines edlen Vertreters der Aufklärung.

die eines Semler und Spalding. Man trieb es so arg mit dem Kultus der Gefühle, dass eine Zeit der kranken Sentimentalität über Deutschland heraufzog. Die Gefühligkeit aber war in diesem Fall kein Zeichen der Dekadenze, sondern eine Kinderkrankheit des modernen Menschen, eine Begleiterscheinung des sich vertiefenden und bereichernden Lebens. Man kann in Lessing, Hamann und Kant drei Typen erkennen, bei denen das neue Lebensideal aus verschiedener Wurzel emporwuchs. Kant erreichte es durch folgerechte Weiterführung der besten Aufklärungsgedanken, Lessing verband mit ihnen die Anlehnung an das Altertum, Hamann ging ausserdem auf die Bibel und Luther zurück. Schon dieser Vergleich zeigt, wie wenig sich das neue Lebensideal schematisieren lässt. So viel auch Gemeinsames überall vorhanden sein mochte — Christentum, Aufklärungsmilieu, pietistische Erziehung, englischer Einfluss, Beschäftigung mit ästhetischen Problemen u. a. — in jedem gewann doch das nämliche Ideal eine besondere Gestalt. Und eben das gehörte zum Wesen dieses Ideals. Das Recht der Selbstbestimmung nach inneren Gründen wurde das Grundrecht der neuen Zeit; und je tiefer es in der Empfindungsweise des Menschen begründet erschien, desto grössere Achtung ward ihm zu Teil. Es liegt auf der Hand, dass die Religion im früheren kirchlichen Sinne nicht mehr den Mittelpunkt des Lebens bilden konnte. Zwar Kant und Hamann fühlten sich als kirchliche Christen, und selbst Lessing verlor den Zusammenhang mit dem Christentum nicht völlig, aber auch jene beiden suchten sich eine selbständige Stellung gegenüber der Kirche, ihren Einrichtungen und Dogmen. Religion und Kirche, ja Religion und Christentum wurden tatsächlich verschiedene Dinge. Wollte niemand oder fast niemand die Religion preisgeben, so behielt man sich doch seine Freiheit vor gegenüber ihrer geschichtlichen Erscheinungsform und der organisierten Kirche. Da die spezifisch religiöse Empfindung nur bei einigen, die ästhetische aber bei weitaus den meisten Vertretern des neuen Geistes die Seele ihres Emporstrebens gewesen war, so ist es nur natürlich, dass zunächst diese im Leben und Denken den weitesten Spielraum erhielt und die neue Bildung als eine Art ästhetische Kultur erscheinen konnte [1]).

1) Wie stark Lust und Fähigkeit zur Poesie wuchsen, das lassen schon die Messkataloge des deutschen Buchhandels ahnen. Sie verzeich-

Während in der Dichtung die Entscheidungsschlacht geschlagen wurde, reifte auch auf andern Gebieten die Saat der letzten Jahrzehnte zur Blüte. Die Philosophie der Aufklärung sank vollends zur Popularphilosophie herab (Engel, der Philosoph für die Welt, 1775) und wurde so eine Bildungsmacht der mittleren, nicht mehr der führenden Kreise. Dafür verbreitete sich die Neigung zu Spinoza: sie schloss vor allem, wie Goethes Beispiel zeigt, einen Bund mit der Dichtung. Wer selbständig fühlte und dachte, wer ohne Zusammenhang mit der Kirche fromm bleiben wollte, der fand in ihr die rechte Nahrung — bis die kritische Philosophie seit 1781 einen neuen Gärungsstoff brachte. Auf der andern Seite erlangte eben Kant im Jahre 1770 endlich eine Professur; seine Dissertation „De mundi sensibilis et intelligibilis forma ac principiis“ wurde die erste deutliche Offenbarung seiner erkenntnistheoretischen Reformarbeit. Die wissenschaftliche Psychologie wurde durch eine Uebersetzung von Hartleys „Observations on Man“ (ed. 1749, übers. 1773) und durch Priestley mächtig angeregt. Tetens gab ihr endlich eine Zusammenfassung und methodische Begründung der neuen Errungenschaften. Nach mehreren Vorarbeiten veröffentlichte er 1776 f. seine „Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung“, die auf so verschiedenartige Männer wie Kant und Hamann gleichmässig wirkten und der modernen Psychologie zum vollen Durchbruch verhalfen. Noch wichtiger fast für die allgemeine Stimmung wurden Lavaters physiognomische Arbeiten, die von 1772 bis 78 erschienen. Schon predigte ein Mann der geistigen Mitte wie Meiners in Göttingen die Psychologie als Grundlage aller Philosophie (Revision der Philosophie 1772; Abriss der Psychologie 1773). In der zunftmässigen Aesthetik kennzeichnet Sulzers Hauptwerk, die „Allgemeine Theorie der schönen Künste“ (1771—74) am besten die Lage. Es vereinigt die von Gottsched

nen für das Jahrzehnt von 1731—40 nur 336, von 1741—50 aber 705 poetische deutsche Bücher; 1751—60 wuchs die Zahl auf 837, 1761—70 auf 1480, 1771—80 auf 2627. In Prozenten ausgedrückt, stieg die Beteiligung der deutschen Poesie an der Literatur von 3,5 auf 7,0 auf 8,1 auf 13,1 auf 14,9 Prozent; erst in den neunziger Jahren tat sie den weiteren Sprung auf 23,6 Prozent (vgl. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts II 690 f.). Die Allgemeine deutsche Bibliothek berechnete die Zahl der von 1773—93 erschienenen deutschen Romane auf etwa 6000 (vgl. Stern, Geschichte der Neueren Literatur V, 151).

und Bodmer ausgehenden Linien in sich und hält in wichtigen Punkten an den Gedanken der Aufklärung fest; aber indem es zugleich auf den echten Leibniz und auf die schöpferischen Taten der Dichtkunst zurückgeht, beweist es den Sieg moderner Gesichtspunkte gerade auch innerhalb des alten Rahmens. Die Geschichte wurde vor allem durch die Göttinger gefördert, durch Männer wie Heyne, Gatterer und Schlözer. Jener vertiefte das Verständnis des Altertums, diese arbeiteten an der Zusammenfassung der geschichtlichen Studien zu einer Weltgeschichte. Bedeutung erlangte zumal Schlözers „Vorstellung seiner Universal-Historie“ von 1772. Meiners wagte sich 1775 sogar an einen „Versuch über die Religionsgeschichte der ältesten Völker, besonders der Egyptier“. Auch ein Historiker, der wegen seiner Stellung in der Berliner Akademie französisch schrieb, muss hier genannt werden: Wegelin veröffentlichte 1772—76 seine „Memoires sur la philosophie de l'histoire“. Er verstärkte die zur Kulturgeschichte neigende Richtung der Zeit und betonte die geistigen Kräfte, die hinter den äusseren Tatsachen den Gang der Geschichte leiten. Justus Möser wirkte immer tiefer durch eine Reihe von einzelnen Aufsätzen und Erzählungen, die er 1774 unter dem Namen „Patriotische Phantasien“ gesammelt herausgab; sein geschichtlicher Sinn, seine Liebe zum heimischen Volkstum und seine charaktervolle Denkart erwarben ihm Freunde in allen Gegenden Deutschlands. Sogar die aufgeklärte Pädagogik sah schon ihren Ueberwinder: 1775 sammelte Pestalozzi im Neuhof die Kinder der Armen.

So scheidet aus der allgemeinen Aufklärung eine neue Bildung ab, die sich nicht nur kritisch gegen ihre Mutter wendet, sondern bereits zu selbständigen Schöpfungen und zu einem eigenen, zunächst ästhetisch bedingten Lebensideal erhebt. Indem sie es tut, verleiht sie dem deutschen Geistesleben zum ersten Male seit der Reformation eine starke Unabhängigkeit, ja eine führende Stellung gegenüber dem Ausland. Zwar der Einfluss Rousseaus und vor allem einiger Engländer bleibt noch lange in Kraft; aber die Reihe ist im allgemeinen abgeschlossen, es treten keine neuen wichtigen Träger dieses Einflusses auf. Hume stirbt 1776, Rousseau und Voltäre 1778. Das junge Geschlecht fühlt sich den Meistern des Auslandes ebenbürtig, den von der Aufklärung verherrlichten Franzosen sogar überlegen. Zwei Ereignisse beleuchten die Lage. Das eine ist der Aufent-

halt Herders in Frankreich (Aug. 1769 bis Jan. 1770). Der geniale Deutsche lernt gerade im Mittelpunkte der französischen Aufklärung die Eigenart und Geistestiefe der neuen Bildung deutlich empfinden; seine Briefe strömen über von dieser Erkenntnis. Bei aller Feinheit erscheint ihm die französische Kultur als abgelebt und greisenhaft, während er in der eigenen Brust eine Fülle neuer Kräfte drängen fühlt. Das andre Ereignis ist Holbachs „Système de la nature“ von 1770. Mag auch Voltaire es als maudit livre und péché contre la nature brandmarken — weite Kreise Deutschlands erkennen in diesem Zeugnis des nacktesten Materialismus eine natürliche Ausgeburt des französischen Naturalismus; sie fühlen sich bestärkt in diesem Eindruck durch die Gesamtausgabe der Werke von La Mettrie, die 1774 veröffentlicht wird. Schaudernd wendet man sich hinweg von solcher Frivolität und solchem Mangel an geistiger Tiefe. Wie Herder in Frankreich, so besinnt man sich überall in der Heimat auf sein Deutschtum und fühlt sich ermutigt, die werdende deutsche Bildung gegenüber der fremden zu pflegen. Auf der andern Seite geschieht es jetzt zum ersten Male, dass eine deutsche Dichtung einen Triumpfzug über das Ausland beginnt. Goethes Werther wird 1776 bereits zweimal und wieder 1777 ins Französische übersetzt; dann folgen nach kürzerem oder längerem Zeitraum englische, italienische, spanische, portugiesische, holländische, dänische, schwedische, russische, polnische und magyarische Uebersetzungen [1]). Das Ausland erkennt die Ebenbürtigkeit oder Ueberlegenheit des deutschen Genius an — endlich fällt vor aller Welt die freche und doch einst wohl begründete Frage des französischen Jesuiten Bouhours (1671) in sich zusammen: Kann ein Deutscher ein Bel-esprit sein? Was in der Musik durch Bach, Händel und Gluck bereits geschehen war, das vollzieht sich jetzt im allgemeinen deutschen Geistesleben: die deutsche Bildung entwindet sich dem einen Lehrmeister ganz, dem andern halb, um fürder dem eigenen Stern zu folgen. Sie kann es, weil sie nach langer kritischer Vorarbeit Klarheit über das eigene Wesen erlangt hat, und weil sie von einer Hochflut der Begeisterung, von einer bislang ungekannten Spannung des Herzens getragen wird [2]).

1) Vgl. Appell, Werther und seine Zeit. Oldenburg [3], 1882.

3) Es ist eine eigentümliche Wahrnehmung, dass gerade in diesen entscheidungsvollen Jahren die Generation geboren wurde, die berufen

Der neue Geist hatte nunmehr ein Zeugnis seiner Kraft und wachsenden Klarheit gegeben: vermochte er jetzt den Einfluss auf die Theologie zu gewinnen, den wir vorhin vergeblich suchten? Blickt man auf den Gang der zünftigen Theologie, so wird man ihn noch immer in hohem Grade vermissen. Unwillkürlich wecken die literarischen Ereignisse dieser Jahre den Eindruck, dass die Aufklärung ihre Herrschaft verstärkt. Ja sie wächst sich erst jetzt, in den siebenziger Jahren, zu der theologischen Missgestalt aus, die von der Kirchengeschichte mit dem Namen Rationalismus gebrandmarkt worden ist. Gewisse klassische Bücher bezeugen es deutlich. So schreibt Spalding seine „Nutzbarkeit des Predigtamts" (anonym 1772; 2. A. 73 mit Namen), ein Buch, das weniger durch Radikalismus als vielmehr dadurch Aufsehen erregt, dass es an der selbständigen Bedeutung der Religion und des geistlichen Amtes ohne jede Empfindung vorübergeht; für diesen Berliner Kirchenregenten löst sich trotz seiner religiösen Gesinnung die Religion in Moral und die Pflicht des Predigers in die Pflege staatsbürgerlicher Tugend auf. Damit verzichtet er endgültig auf einen Anteil an der Wiedergeburt des Christentums. Aehnlich ist die Entwicklung seines Freundes Teller, der seit 1767 neben ihm in Berlin wirkte. Hatte er durch sein Lehrbuch von 1764 einen guten Anfang in der Umgestaltung der Dogmatik gemacht, so ist sein „Wörterbuch des Neuen Testaments zur Erklärung der christlichen Lehre" (1772) ein Denkmal engster Rationalisierung. Zwar behält er das Streben bei, die biblischen Begriffe aus ihrem bisherigen dogmatischen in einen historischen Zusammenhang zu stellen, tatsächlich aber verdünnt er sie halb unbewusst in die herrschenden Vorstellungen des neumodischen Christentums. Das bedeutet zwar eine Art Befreiung, aber zugleich eine starke Verwässerung der Bibel; aus dem urwüchsigen Leben wird eine lahme Lehre, aus der Religion eine blosse Moral [1]). Die Wandlung von Spalding und Teller bietet eine eigentümliche Parallele zu der von Nicolai: der Horizont verengt sich, eine Fülle von Möglichkeiten

war, das jetzt begonnene Werk auf einer höhern Stufe weiter zu führen: A. W. Schlegel 1767; Schleiermacher 68; Hegel, Hölderlin, Beethoven, Thorwaldsen 70; Hardenberg, Fr. Schlegel 72; Tieck, Fries 73; Schelling 75; E. T. A. Hoffmann, Niebuhr 76; de la Motte Fouqué 77; v. Arnim und Chamisso 81.

1) Vgl. Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik. IV 214 ff.

verwirklicht sich nicht, die ganze Strömung wird flacher und ärmer an Geist. Was sich verstärkt, das ist vor allem die abseits führende, intellektualistische und moralistische Linie der Entwicklung (S. 27 f.). Wir wundern uns deshalb nicht, wenn wir in Spalding und Teller die theologischen Hauptrezensenten der Allgemeinen deutschen Bibliothek erkennen.

Neben ihren Werken sind die würdigsten Vertreter dieser ernsten und wohlgesinnten, aber flach gewordnen Aufklärung etwa die Schriften des Abts Jerusalem (Betrachtungen über die vornehmsten Wahrheiten der Religion 1773) und des Berliner Predigers Eberhard (Apologie des Sokrates 1772). Leider aber kommt zugleich eine Schar von Männern empor, die sich würdeloser und radikaler geberdet. K. Fr. Bahrdt landet, nachdem er vor einem Jahrzehnt mit orthodoxen Angriffen auf Crugott begonnen hatte, in einem öden Naturalismus; seine „Neuesten Offenbarungen Gottes in Briefen und Erzählungen" (1773) erregen nicht nur den Poltergeist orthodoxer Fanatiker, sondern auch den Spott eines Goethe. Der grosse Strom bewegt sich in der Mitte zwischen den durch Spalding und Bahrdt bezeichneten Polen. So schreibt Hermes seit 1770 seine „Wöchentlichen Beiträge zur Beförderung der Gottseligkeit", die ihm ein Ketzergericht zuziehen. Damm verwandelt 1772 den Kreuzestod Jesu in eine Ohnmacht. Reiche sucht 1774 die Taufe ihres sakramentalen Nymbus zu entkleiden. Kurz, es häufen sich die radikalen Versuche, das überlieferte Christentum durch einen Neubau nach den Regeln des Verstandes zu ersetzen und diesen Bau in das Neue Testament hineinzudeuten. Sie treten so offen und scharf hervor, dass sie die starke orthodox-pietistische Unterströmung zu verschärfter Gegenwehr treiben[1]). Der Weg der

1) Unsre Aufgabe erheischt es nicht, diese bleibende Unterströmung zu schildern. Leider ist sie noch fast gänzlich unbekannt, obwohl sie für den theologischen Umschwung des 19. Jahrhunderts die grösste Bedeutung besitzt. Sie bildet schon in unsrem Zeitabschnitt vielfach eine einheitliche, sowohl durch den gemeinsamen Gegensatz zur Aufklärung wie durch die eigenwüchsige Entwicklung zusammengehaltene Grösse. Herder, ja die ganze fortschreitende Bewegung der Zeit, ist fast ohne Berührung mit ihr. Doch bildet sie, besonders wo der pietistische Einschlag die Oberhand gewonnen hat, einen trefflichen Nährboden, aus dem der modernsten, ästhetisch-psychologisch-historischen Frömmigkeit gegenüber der Aufklärung immer neue Kräfte zuwachsen. Wie mächtig sie noch ist, soll hier nur durch einige Tatsachen erwiesen werden. Der Hamburger Hauptpastor Goeze schwingt sein Schwert wie in den sechziger Jahren

Aufklärung ins Volk ist durch weitere Katechismen und Gesangbücher bezeichnet. Es kommt soweit, dass sich das Ministerium von Lübeck öffentlich entschuldigt, weil es 1774 in seinem neuen Katechismus die Ordnung der fünf Hauptstücke beibehält. Die Modernisierung der Gesangbücher wird jetzt sogar von den rechts stehenden Acta historico-ecclesiastica (III, 143 ff.) gebilligt. So erhält Ravensburg und die Hofgemeinde zu Darmstadt 1772, die deutsche Gemeinde von Petersburg 1773, Heilbronn, Stettin, Koburg, Baden, Mannheim 74, Bautzen 75, Stralsund 76 ein neues Gesangbuch.

gegen die Schaubühne, so jetzt gegen Werthers Leiden; dürfen wir uns bei manchen Erzeugnissen der heutigen Parteileidenschaft wundern, dass er deren sittlich-religiöse Mängel aus der kritischen Theologie ableiten möchte? So kämpft er gegen die Reformierten, gegen die Weglassung der grimmigen Heidenverfluchung aus dem Bussgebet (Ps. 79) durch Alberti, endlich gegen Lessing und die Wolfenbüttler Fragmente. Leider steht er nicht allein; überall wirken kleinere Päpste von seiner Art. Hie und da tritt das ans Licht. Piderit richtet 1776 an das Corpus evangelicorum eine Bitte um offenes Einschreiten gegen Semler. Im Kurfürstentum Sachsen eröffnet eine Verordnung von 1776 die Reihe der reaktionären Religionsedikte, die ihren Gipfel in dem preussischen von 1788 erreicht. Ketzerprozesse wie der gegen Hermes in Mecklenburg (1773) bleiben nicht aus. Lessing wird trotz der Gunst seiner Fürsten an der Fortsetzung des Fragmentenstreites gehindert. Lavater findet ebenso wie Herder mehrfach orthodoxe Gegner; sogar dem Pietisten Hasenkamp wird 1770 wegen Heterodoxie in der reformierten Gemeinde Duisburg das Predigen verboten. In der Literatur vertreten Zeitschriften wie die Nova acta historico-ecclesiastica (1758—74; dann als blosse Acta historico-ecclesiastica fortgesetzt von Schneider in Weimar) einen erweichten orthodox-pietistischen Standpunkt; freilich erheben sie sich selten genug von einer wirren Stoffsammlung zu wissenschaftlicher Bedeutung. Etwas höher steht wissenschaftlich die „Neueste Religionsgeschichte“ von Fr. Walch (1771 ff.). Seilers Theologia dogmatico-polemica (1774) gibt dem Zeitgeist nur in Einzelheiten nach, und ähnlich hält sich Carpzows Liber doctrinalis theologiae prioris (1776) — ein auf Befehl des Landesherrn verfasstes Lehrbuch der Orthodoxie! Auch ältere Schriften bleiben in Kraft. So wird Hutters Kompendium bis 1774 zu Arnstadt in der Schule gebraucht. Königs Theologia positiva war 1755, das Examen von Hollaz 1763 noch einmal neu herausgegeben worden; Gerhards Loci theologici erhalten 1762—81 eine den Forderungen der Wissenschaft wenigstens etwas angepasste Form. Wie es endlich um die dei minorum gentium und um die homiletische Praxis steht, möge folgender Vorfall zeigen, den die Acta von 1774 getreulich berichten. Der Döbelner Diakonus Silling hatte 1772 in einer Predigt über die Teuerung im Erzgebirge behauptet, dass alle dabei Umgekommenen besondre Sünder gewesen seien. Darüber erhebt sich ein Streit, der sieben Schriften hervorruft

Fromme Weltoffenheit war ein bleibender, vielleicht sogar wachsender Vorzug dieses Christentums. Leider aber schwand ihm dafür der zweite Vorzug dahin. Wo die Weltoffenheit mit einer Art der Religion verschwistert ist, die ihr Wesen in Gedanken und Begriffen sucht, da fehlt der tiefe Widerhalt, da verschlingt nur allzuleicht die Welt den besten Kern der Religion: das individuelle, persönliche Erleben. Hier geschah es in bedenklichem Grade. Es schien, als ob das Christentum sein Eigenleben verlieren und herabsinken wollte zu einer idealen Verklärung der bestehenden Mächte, des Staates, der Sitte, der Moral, der Wissenschaft, der allgemeinen Kultur. Solche Verklärung ist ein metaphysischer Heiligenschein, im besten Falle schön, aber niemals von hinreissender, packender Macht. Sie bleibt ein äusserer Strahl, entstammt nicht dem innersten Gemüt und vermag nicht mit ihm zu verschmelzen. Wie sollte da ein kräftiger Individualismus gedeihen? Hatte die reichere Frömmigkeit der früheren Aufklärung gerade auch die besten Geister befriedigt, so war dieses Christentum die rechte Religion des gebildeten und wohlgesinnten, aber in Beruf und Gemütlichkeit aufgehenden, vor tiefer Leidenschaft zurückscheuenden Bürgerstandes. Ein Lessing, ein Goethe fand hier nicht, was er suchte. Am klarsten hat Lessing sich über das geäussert, was so manche unklar empfanden. Er schrieb 1774 an seinen Bruder: „Ich sollte es der Welt missgönnen, dass man sie mehr aufzuklären suche? Ich sollte es nicht von Herzen wünschen, dass jeder über die Religion vernünftig denken möge? . . . . Lass mir aber doch nur meine eigne Art, wie ich dieses tun zu können glaube. Und was ist simpler als diese Art? Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggetan wissen, als bis man weiss, woher reines zu nehmen; ich will nur nicht, dass man es ohne Bedenken weggiesse und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders, unsre neumodische Theologie, als Mistjauche gegen unreines Wasser?“ Vielleicht hätte auch der Mittelstand sich nicht damit begnügt, wenn er nicht zugleich eine andere religiöse Nahrung aus den starken Resten des Pietismus und der Mystik gesogen hätte. Die Kulturgeschichte zeigt an unendlich vielen Stellen eine ungewohnte Verbindung von Aufklärung und dunkler Mystik. Eine genauere Kenntnis

der Geschichte des Freimaurertums würde eigentümliche Aufschlüsse darüber geben. Beweist doch schon das Leben und der Einfluss von Swedenborg, Oetinger, Hahn, Lavater u. a. deutlich, dass unter der Decke der allgemeinen Aufklärung unklare mystische Gedanken nach Gestaltung rangen. Sobald die Gunst der Zeit sich ihnen zuwandte, konnten sie eine so fruchtbare Verbindung mit der neuen ästhetischen Strömung eingehen, wie der Verstandesstolz der Aufklärung sie nimmermehr ahnte.

Der wichtigste Kanal der Frömmigkeit und Theologie, durch den pietistische Kraft in die Verstandesarbeit der herrschenden Aufklärung einfliessen konnte, war die gemeinsame Beschäftigung mit der Bibel. Sie erreichte jetzt einen Höhepunkt, der im 18. Jahrhundert nicht überboten worden ist. In pietistischen Kreisen hatte der Einfluss Bengels längst dahin gewirkt, dass die Bibel aus einem Hilfsbuch der Dogmatik und aus einer Sammlung erbaulicher Stellen zu einem historischen Buche, zu einer Grösse von eignem Wert und eigner Behandlungsart wurde. Das machte nicht nur die süddeutschen Kreise Oetingers, sondern auch die von Tersteegen befruchteten niederrheinischen Frommen, die Hasenkamps, Collenbusch, Menken, einer obschon sehr zahmen so doch geschichtlichen Erklärung der Bibel geneigt — es bereitete sich die besondre Art der Theologie vor, die während des 19. Jahrhunderts durch Kraft und die Erlanger Schule zur Blüte kam. Wissenschaftliche Bedeutung erhielt diese Arbeit damals durch J. J. Hess, der zugleich Schüler der Aufklärung war. Hatte seine Geschichte der drei letzten Lebensjahre Jesu, deren erste zwei Bände 1768 erschienen, mehr das aufgeklärte Element gezeigt, so machte er 1769 seine „Entdeckung“: er fand nicht mehr wie die übliche Apologetik die göttliche Offenbarung der Bibel durch übernatürliche Einzelheiten beglaubigt, sondern durch die „innere Correlation ihrer Teile“; er erkannte in der Bibel einen Plan Gottes mit dem Menschengeschlecht, der sich durch Veranstaltungen und Lehrmitteilungen nach und nach verwirklicht, von Verheissung zu Erfüllung, von kleinen Anfängen zu grosser Entwicklung fortschreitet. Die letzten Bände des Lebens Jesu (1771—73), vor allem aber die Schrift „Von dem Reiche Gottes“ führten 1774 diese Gedanken erstmalig mit kräftigen, wenn auch oft mangelhaften Strichen durch[1]). Auch sonst regte sich in konservativen

1) Vgl. Schulthess-Rechberg, Lavater als religiöse Persönlichkeit. In

Kreisen das Streben, die Betrachtung der Bibel durch historische Gesichtspunkte zu vertiefen. Ein Konsistorialrat Masch z. B. schrieb 1776 einen „Versuch über die symbolische Offenbarung Gottes in den verschiedenen Verfassungen seines Reiches". Er stellte neben die Lehroffenbarung eine symbolische, d. h. Handlungen und Begebenheiten, die von Gott so geordnet sind, dass sie den Inhalt der mündlichen Offenbarung sinnlich vorstellen.

Traten hier abseits entstandene Strömungen in den Gang der theologischen Entwicklung ein, so war auch diese selbst inzwischen nicht stehen geblieben. J. D. Michaelis gab 1770—75 sein eigentliches Hauptwerk heraus, die „Gründliche Erklärung des Mosaischen Rechts", welche die israelitische Gesetzgebung im Sinne Montesquieus — nur leider nicht mit dessen Kunst — historisch zu erklären suchte. Es wurde überall eifrig gelesen und erschien deshalb schon 1776—80 in 2. Auflage. Ausserdem übte Michaelis seit 1771 durch seine „Orientalische und exegetische Bibliothek" eine vollständige Herrschaft innerhalb seines Faches; tatsächlich war die Zeitschrift an Inhalt so reich, dass Hamann sie als einzige regelmässig „mit rechter Wollust" las (Schriften V 24). Durch eine Uebersetzung des Alten Testaments „mit Anmerkungen für Ungelehrte" suchte er seit 1769 seine Forschungen an weitere Kreise zu übermitteln. Was er auf seinem Gebiet, das leistete Semler für das Neue Testament zwar weniger methodisch, aber religiös desto tiefer. Er veröffentlichte ausser vielen Einzelschriften 1771—75 sein zusammenfassendes und epochemachendes Werk „Von freier Untersuchung des Kanons". Hier gab er nicht nur eine Fülle von ungeordneten wertvollen Bemerkungen, sondern forderte mit grundsätzlicher Schärfe eine dogmatisch unbefangene, geschichtliche Bibelforschung. Schon traten auch einzelne seiner Schüler auf den Plan. Am wichtigsten unter ihnen war Griesbach, der sich zugleich auf Bengel stützte. Während Kennicot, der englische Vertreter der neuen textkritischen Bestrebungen, trotz grossen Lärms und vieler Hilfe wenig erreichte, arbeitete der in England und Holland geschulte, aber zugleich durch Bengel und Semler angeregte deutsche Gelehrte sich zu einer Textgeschichte des Neuen Testaments hindurch. Er besass auch den Mut, seine neuen Erkenntnisse in einer kritischen Ausgabe zu verwerten (1774 f.). Damit fügte er zu den durch Semler und Michaelis

der Denkschrift auf Lavater, Zürich 1902. S. 214.

verbreiteten Programm der Bibelforschung einen festeren textkritischen Untergrund.

Auf der Bahn dieser Führer ging eine Menge von kleineren Geistern. Sie teilten zumeist die Ehrfurcht jener Männer vor der Bibel, unterzogen sie aber einer starken Kritik. Was ihnen missfiel, wurde als jüdischer Einfluss, als blosse Akkomodation an die damalige Zeitvorstellung mit aller Kühnheit ausgeschieden. Manche zogen sogar eine scharfe Linie zwischen Christus und den Aposteln; während sie Jesum selbst als Vertreter der reinen natürlichen Religion priesen, sahen sie in den Aposteln irrende, und zwar besonders häufig, ja zuweilen vielleicht absichtlich irrende Menschen. Immerhin dachten wenige so radikal. Der Durchschnitt hielt sich weit näher an der kirchlichen Ueberlieferung. Er begnügte sich in der Regel mit einer teils rationellen teils symbolischen Umdeutung anstössiger Begriffe, Vorstellungen und Geschichten; nur die allerärgsten wurden durch jenes religionsgeschichtliche Mittel, durch die Feststellung jüdischer Einflüsse ausgeschaltet. Der Hauptfortschritt blieb noch immer die gründliche Vernichtung der dogmatischen Auslegung. Darin waren alle Richtungen einig, auch die mehr oder minder konservativen. So erstand die Wissenschaft der Biblischen Theologie. Der Göttinger Zachariä legte den Grund, indem er 1771—75 seine „Biblische Theologie" veröffentlichte. Sein Werk diente zwar mittelbar der Dogmatik, aber es untersuchte doch den biblischen Grund der kirchlichen Lehren mit voller Selbständigkeit; es zeigte die biblischen Begriffe in ihrem eigenen Zusammenhang und ermöglichte damit die Prüfung, ob und wieweit das kirchliche System wirklich auf ihnen beruhe. Noch wichtiger wurde eine Schrift Ernestis, die freilich nur eine einzelne Lehre behandelte. Infolge einer Anregung Semlers schrieb er die Abhandlung De officio Christi triplici (Opuscula theol. 1773), welche der allgemeinen Abneigung gegen die kirchliche Lehre vom Werke Christi wissenschaftlichen Ausdruck verlieh. Sie wies die Mängel ihrer biblischen Begründung nach und hatte dabei einen so tiefen Erfolg, dass erst Schleiermacher, und zwar um den Preis einer vollständigen Umdeutung, die Aemterlehre wieder in den dogmatischen Zusammenhang einzufügen vermochte. Bei dem stellvertretenden tätigen Gehorsam hatte Töllner schon 1768 und 70 nachgewiesen, dass die dogmatische Lehre im Widerspruch zur Bibel stehe. Mit der Herrschaft des Dog-

mas über die Bibel aber musste auch das Dogma vom Kanon selbst allmählich fallen. Ernesti wollte die ganze Lehre vom Kanon und den kanonischen Büchern der Kirchengeschichte überlassen[1]). Praktisch geschah es allenthalben, indem man das Alte Testament vom Neuen schied und einer ganz anderen Betrachtungsweise unterwarf. Dabei machte sich eine neue Erörterung über die Inspirationslehre nötig. Wörtliche Eingebung behaupteten unter den Akademikern nur wenige noch; Töllner traf die Durchschnittsmeinung, wenn er 1771 in seinem Buche über „die göttliche Eingebung der heiligen Schrift" im besten Falle einen allgemeinen göttlichen Beistand gelten liess.

Ein Ereignis für die Betrachtung der Bibel war die Herausgabe der Wolffenbüttler Fragmente (1774—78). Nicht als ob sie die kritische Strömung verschärft hätten. Im Gegenteil, man empfand die Einseitigkeit dieser Ansichten und war keineswegs gewillt, sich von ihnen fortreissen zu lassen. Man fühlte sich gegenüber einem solchen Angriff, der an Gründlichkeit und Folgerichtigkeit sogar die englischen Freidenker überbot, geradezu gezwungen zur inneren und äusseren Abwehr. Selbst Lessing, der sich seit Jahren dem Christentum stark entfremdet hatte, stimmte nicht zu, sondern suchte nur die vorsichtigen Theologen auf den Kampfplatz zu locken. Die innere Auseinandersetzung mit Reimarus liess ihn sogar manches wieder anerkennen, was er einst geleugnet hatte. Er schrieb 1771 an Mendelssohn: „Ich besorge, dass ich ein wenig zu viel mit weggeworfen habe, was ich werde wiederholen müssen. Dass ich es zum Teil nicht schon getan, daran hat mich nur die Furcht verhindert, nach und nach den ganzen Unrat wieder in das Haus zu schleppen" [2]). Mendelssohn hatte schon 1770 über die Reimarische Behandlung der Patriarchen bemerkt: „Wir sollten uns der Neigung nicht überlassen, gewisse Dinge zu sehr herunter zu setzen, weil sie andere zu sehr erhoben haben" [3]). In der Oeffentlichkeit bewies am deutlichsten Semler, wie stark die deutsche Wissenschaft geneigt war, die Bibel mit Ehrfurcht, mit Vorsicht und geschichtlichem Blick zu betrachten. Er der Argverketzerte, bekannte sich zum Erstaunen vieler dazu, in der Bibel ein Offenbarungsmoment und die Quelle der christlichen Frömmigkeit zu erkennen.

1) Schlegel a. a. O. II 466.

2) Erich Schmidt, Lessing II 210. 227. Julian Schmidt a. a. O. II 430.

3) J. Schmidt a. a. O. II 428 f.

Freilich war es bezeichnend, dass die radikalen Aufklärer seine Stellung nicht zu verstehen vermochten. Die Art auch seines exegetischen Betriebes war so tief in den Fesseln der blossen Verstandesaufklärung befangen geblieben, dass sie kaum als eine besondere, von andern Grundsätzen geleitete Grösse erscheinen konnte. Diejenigen Elemente der modernen Wissenschaft, welche am ehesten über die blosse Verstandeskritik hinauszuführen vermochten, waren bisher nur in verschwindendem Masse übernommen worden. Es fehlte das demütige, lernbegierige Lauschen auf die eigentümliche Grösse vergangener Zeiten: es fehlte die tiefere psychologische Einsicht, um die anders gearteten Helden der Religion innerlich zu verstehen; es fehlte eine bessere ästhetische Empfindung, um ihre literarischen Erzeugnisse zu würdigen; es fehlte vor allem das klare Bewusstsein von der Selbständigkeit und Bedeutung der Religion, um den Lebensinhalt der biblischen Schriften als unbedingt wertvoll für die eigne Person und Zeit zu empfinden. Wo man etwas von alledem besass, da hatte man es gefühlsmässig, praktisch; die Theorie verharrte in einer Form, die innerlich längst überwunden war. Am weitesten gelangte auch hier Semler, teilweise von seinem Hallischen Kollegen Gruner († 1778) begleitet. Sie erkannten die Wesenlosigkeit der natürlichen Religion und formulierten mitten in der Aufklärung den Anspruch des Christentums auf einen historischen Charakter. Nur schade, dass sie ihre Erkenntnis nicht systematisch auf den Stoff der Theologie anwendeten. Sie sprachen sie aus, aber nur vermischt mit anderen Sätzen und vermochten deshalb nicht, sie zu einem Gemeingut der Wissenschaft zu erheben.

Solange dieser unklare Zustand währte, so lange die biblische Wissenschaft nur immer aufs neue ihren Boden durchwühlte, ohne grosse, religiös wichtige Ergebnisse zu finden, war eine starke Einwirkung auf die Dogmatik nicht zu erhoffen. Daher blieb diese Wissenschaft auch weiterhin das Stiefkind der Zeit. Sie entbehrte jedes grossen Zuges, jedes kühneren Schwunges und jeder inneren Einheit. Sie krankte an äusserlichen Kompromissen zwischen den alten, symbolisch festgelegten, und den neu andrängenden Gedanken. Sie welkte dahin, nicht fähig zu leben oder zu sterben. Dem unbeteiligten Beobachter schien sie der Aufrichtigkeit zu ermangeln. Was Nicolai 1772 an J. v. Müller schrieb, das entsprach einer verbreiteten Stim-

mung: „Die neuen guten Theologen zetteln eine heimliche Verschwörung wider den Despotismus der Dogmatik an: sie wollen daher auch den besten Streiter nicht in ihre Partei nehmen, wenn sie merken, dass er geneigt ist, durch Schwertschlag zu erhalten, was sie durch Winkelzüge zu erlangen trachten". Dennoch war dies spöttische Urteil nicht gerecht. Was zu den Kompromissen führte, war vielfach weniger Mutlosigkeit als das Bewusstsein religiöser Schwäche. Man begnügte sich mit der eigenen religiösen Stellung, man suchte sie literarisch zu verbreiten, aber man war zumeist nicht begeistert und sicher genug, um leidenschaftlich dafür zu kämpfen. Daher verlief der Vorstoss gänzlich im Sande, den Lüdke 1767 gegen die Geltung der symbolischen Bücher begonnen und Büsching 1770 fortgesetzt hatte. Gewann doch der ähnliche englische Versuch kein besseres Ergebnis! Zwar das Unterhaus nahm 1773 endlich einen Antrag auf Abstellung der Unterschrift unter die symbolischen Bücher an, aber das Oberhaus verwarf ihn wiederum[1]). Also behielten die Symbole überall ihre Geltung. Was hätte man auch dafür einsetzen sollen! Ein folgerechtes Gedankengebilde brachte erst 1778 Steinbart in seinem auf die Lehre Jesu gegründeten „System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums" zu Tage. Seine Kühnheit und Klarheit erregte Aufsehen und machte einen trefflichen Eindruck: sogar Semler, der eben aufs schärfste gegen Lessing und seine Fragmente zu Felde gezogen war, verteidigte ihn wider die Angriffe der Orthodoxie. Allein die Folgerichtigkeit seines Baus beruhte nicht auf einer hervorragenden schöpferischen Kraft, sondern auf einem vollständigen Bruch mit dem geschichtlichen Inhalt des Christentums. Steinbart vermochte so wenig wie irgend ein anderer Dogmatiker, die Errungenschaften der Bibelwissenschaft systematisch zu verwerten und so der Dogmatik verjüngende Kraft in die Adern zu flössen.

Dafür begann man ausser dem biblischen auch den historischen Untergrund einer neuen Dogmatik zu legen. Dieselben Männer, die an jenem tätig waren, bemühten sich zugleich um diesen. Zwar die eigentliche Kirchengeschichte brachte es zu keinem grossen Wurfe. Noch immer blieben Mosheims Institutiones von 1755 die beste Uebersicht: weder sein Schüler Schroeckh

1) Vgl. Walch, Neueste Religionsgeschichte III 403 ff. IV 491 ff.

noch der Göttinger Walch liefen ihnen den Rang ab. Aber die Geschichte der Theologie hatte wichtige Fortschritte zu verzeichnen. Wie man seit geraumer Zeit versuchte, im Alten Testament ägyptische Einflüsse festzustellen, so entdeckte man in der Entwicklung des Christentums platonische Spuren. Schon Mosheim hatte damit begonnen. Gruner führte es schärfer durch. Wie für Semler der jüdische, so wurde für ihn der platonische Einfluss ein Hauptverderber des Christentums. Während diese beiden ihre geschichtliche Einsicht nur der Kritik dienstbar machten, betonte Ernesti mit voller Klarheit, dass die Dogmatik selbst ein geschichtliches Moment besitzen muss, und dass jede dogmatische Darstellung sich mit der Geschichte verbinden muss. Daraus erwuchs ohne weiteres die Aufgabe einer positiven Dogmengeschichte [1]).

Wir sehen auch diesmal: die theologische Wissenschaft selbst besass nicht die Kraft, eine höhere Stufe der Entwicklung zu erreichen. Der neuen Erkenntnisse gab es genug. Man hatte in der starken Beschäftigung mit der Bibel die Möglichkeit, das eigne religiöse Leben zu vertiefen, und in der weltfreudigen Färbung der Frömmigkeit die Voraussetzung für eine würdige Ausgestaltung seiner Form wie für eine Bereicherung seines Inhalts. Man hätte auch jenen Individualismus der früheren Aufklärung festhalten können, um durch ihn die tiefsten Kräfte der Persönlichkeit für die Entwicklung fruchtbar zu machen. Gerade dass letzteres nicht geschah, bezeichnet den grössten Mangel dieser ganzen Strömung: es fehlte an Männern, die im Strome der Entwickelung standen und sich doch innerlich durch die erlösende Kraft der Religion über sie erhoben fühlten: es fehlte an mächtigen religiösen Persönlichkeiten, die mit der Glut ihres Herzens den alten und den neuen Stoff zusammenschmelzen konnten in ein originales Gebilde: es fehlte an geistesgewaltigen Führern, die tief mit der modernen ästhetisch-psychologisch-historischen Bildung verwachsen und doch gewillt waren, ihr Leben der Religion zu widmen.

Die Hilfe kam von anderer Seite. Wir sahen bereits oben (S. 33 ff.) aus der Aufklärung eine neue höhere Art des Christentums erwachsen. Die Saat ihres ersten Propheten sprosste jetzt mit gesteigerter Kraft, sie erhob sich durch weitere per-

1) Vgl. Heinrici, Artikel Ernesti in der Realencyklopädie f. prot. Th. u. K.³ V 473.

sönliche und sachliche Verbindung einerseits mit der Aufklärung anderseits mit dem Pietismus zu reicheren Formen. Hamann selbst setzte seine Tätigkeit fort. Vor allem die „Hierophantischen Briefe“, mit denen er 1774 f. (Schriften IV 233—85) zum ersten Male unmittelbar in die theologischen Händel eingriff, gaben in dieser Periode ein beredtes Zeugnis seines Christentums. Sie wenden sich gegen die Dissertation des Königsberger Hofpredigers Starck „Tralatitia ex gentilismo in religionem christianam“ (1774), die eine Reihe von heidnischen Begriffen und Riten im Christentum nachweisen wollte. Hamann erkennt solche Einflüsse an, vermisst aber den religiösen Ernst und Reformationssinn in der Besprechung der Frage. Während er die Bahn des scheinbar aufgeklärten Starck zum Katholizismus führen sieht[1]), preist er seinerseits Luther als Vorbild einer Säuberung des Christentums. Er betont gegenüber dem auflösenden Zuge der ganzen Zeitströmung „das unerklärliche oder geistige Etwas des Christentums“ und die Kraft, die von ihm ausgeht. Dabei atmet seine Schrift den freisten Geist. Sie zweifelt „sehr an der dogmatischen und historischen Zuverlässigkeit von jenem poetischen Goldalter der ersten Mutterkirche“, an dem Starck den gegenwärtigen Zustand misst. Sie fragt, ob „selbst ökumenische und apostolische Gebräuche unsrer Freiheit in Christo Einspruch tun können“. Sie behauptet eine „Pflicht der Prüfung“ an der Bibel. Sie erklärt zuletzt „die Perle des Christentums als ein verborgnes Leben in Gott, eine Wahrheit in Christo dem Mittler und eine Kraft, die weder in Worten und Gebräuchen noch in Dogmen und sichtbaren Werken besteht, folglich auch nicht nach dialektischem und ethischem Augenmasse geschätzt werden kann“. Wo findet sich in diesen Jahren — abgesehen von Lavater und Herder — eine ähnlich tiefe Erkenntnis von Selbständigkeit und Wesen des Christentums? Hamann hatte ihren Kern seit 1759 gepredigt und gelebt. Aber er war — sei es durch rein persönliche Entwicklung, sei es durch den Einfluss der Zeit — in ihrer Anwendung noch weiter gekommen und hatte etwas mehr von dem pietistisch erscheinenden Gewand seiner Darstellung dahinten gelassen; auch die an das kirchliche Dogma anklingende Wertung des Todes Jesu als

1) Hamann ahnt hier voraus, was in den achtziger Jahren auch von den Aufklärern selbst empfunden wurde. Tatsächlich starb der Mann 1816 als heimlicher Katholik.

Lösegeld und Verdienst vor Gott war weggefallen, der paulinische Klang fast ganz durch den johanneischen ersetzt [1]).

Hatte der Magus des Nordens bisher einsam auf der Warte gestanden, so tritt jetzt neben ihn ein anders gearteter Kämpe des Südens [2]). Lavater hatte seit jenem Besuche bei Spalding eine weitere Entwicklung erlebt. Zwar was an der Aufklärung das religiöse Leben fördern konnte, behielt er bei, vor allem ihre weltfreudige Stimmung. Es ist daher ein schlimmes Unrecht, ihn immer wieder einer pietistischen Engherzigkeit zu beschuldigen [3]). Wo er Edles und Gutes, wo er Begeisterung und echtes Leben ahnt, vor allem in der Kunst und der aufblühenden Dichtung, da ist er voll Anerkennung, ja voll schwärmerischer Freundschaft. Nie erkaltet seine Liebe zu Goethe, auch nicht, wie der grosse Dichter in seiner späteren widerchristlichen Stimmung ihn selber feindselig behandelt. Dass er zuweilen in der Begeisterung für die eigne Sache einen Eifer zeigt, der von andern als Aufdringlichkeit empfunden wird, ist eine Folge seines Temperaments. Was er dabei fehlt, weiss er so aufrichtig gut zu machen, dass Engherzigkeit als Ursache ausgeschlossen ist. Er hat sogar die besondere Gabe, religiöse Züge auch dort zu entdecken, wo sonst niemand sie findet. Diese Weltoffenheit verbindet sich bei ihm mit einer neuen religiösen Stimmung, die parallel zu der erwachenden Geniestimmung in ihm Platz greift. Nachdem die ersten zwei Teile der „Aussichten in die Ewigkeit“ (1768 f.) nur eine aussergewöhnliche Kraft und Zügellosigkeit der religiösen Phantasie in ihm bewiesen hatten, bringt der dritte Teil von 1773 sowie die Schrift desselben Jahres über unsre Versöhnung mit Gott durch Christus und die Reihe der physiognomischen Arbeiten (1772 ff.) deutlich ein Neues. Bezeichnend ist seine Art der Physiognomik. Zwar möchte er sie wissenschaftlich ausgestalten, aber tatsächlich nützt er sie, um in den merkwürdigsten menschlichen Zügen die Spuren der schaffenden Gottheit zu erkennen

1) Vgl. Stephan a. a. O. S. 374 ff.

2) Vgl. die treffliche Denkschrift auf Lavater. Zürich 1902. Besonders wichtig darin ist S. 151—309: v. Schulthess-Rechberg, Lavater als religiöse Persönlichkeit.

3) Besonders schlimm und verhängnisvoll ist die Verständnislosigkeit in Hettners sonst grundlegendem Werke über die Literatur des 18. Jahrhunderts. Kann wirklich Quellenlektüre hinter dem Satze stehen: „Von Lavater und Genossen wurde der Pietismus neu zugestutzt“? (III B., S. 10).

und zu verehren. Aus der Religion entnimmt er die Gesichtspunkte all seiner Arbeit. Die Bibel ist nach wie vor der wichtigste Quell seiner Frömmigkeit. Weil er den Gegensatz zwischen ihren treibenden Kräften und der herrschenden Zeitstimmung empfindet, ist er einer historischen Erklärung geneigt. Doch bleibt ihm eine starke Scheu davor; er wertet die Bibel noch gern als zwingende äussere Autorität. Die „Menschheit" wird ihm ein religiöses Ideal; sie bedeutet ihm etwa die Ausgestaltung des Menschen zum wirklichen Ebenbilde Gottes. Das Christentum dient diesem Ideal. Denn es wirkt eine Erhöhung der menschlichen Natur, empor zu ihrer göttlichen Bestimmung. Dabei versteht er unter Christentum weder Dogma noch „natürliche" Religion, sondern ein persönliches Verhältnis zu Christo. Christus verkörpert ihm das edle Menschentum; er zeigt als Erhöhter Wahrheit und Wesen der himmlischen Vollendung. Er ist die sinnenfällige Offenbarung des unendlichen und unfassbaren Gottes. „Ohne Christus wäre ich ein Atheist". Von Stellvertretung und Genugtuung mag Lavater nichts wissen. Das gerichtliche Schema der Erlösung ist durch das „medizinische", d. h. das paulinische durch das johanneische zu ersetzen. Für den Gegensatz von Schuld und Verzeihung tritt der von Schwachheit und Kraftfülle ein. Jesus ist Arzt und Arznei, er „inoculiert" uns sein göttliches Leben durch sein Blut. Es ist „kleingeistig", in seinem Werk drei Aemter zu unterscheiden. Denn er hat in Wirklichkeit nur ein Amt: die göttliche Ernährung, Belebung, Befreiung der Menschheit. Die Erlösung gründet sich demnach auf die allgemeinen Gesetze, die alles natürliche und geistige Wachstum regeln. Leider kleidet nun Lavater diesen Kern seiner Theologie in eine Hülle von Ueberschwenglichkeit, von überstiegner Phantasie, von vollem Aberglauben. Die Hülle ist vielfach bekannter geworden als der Kern, und so wird Lavater bis heute fälschlich mehr zu den rückwärts als zu den vorwärts blickenden Geistern gerechnet. Sein Christentum aber ist tatsächlich ebenso wie das Hamanns trotz aller Hüllen und Schlacken ein höheres über Pietismus und Aufklärung: denn es wird getragen durch ein prophetisches Gefühl von der selbständigen, erlösenden Kraft der Religion.

Eigentümlich ist das Verhältnis der beiden neuen Propheten. Der eine wortkarg bis zur Unverständlichkeit, der andre in breiter Fülle daherströmend; der eine stets gesammelt, der andre

nach tausend Seiten zerfliessend: der eine immer ein Gräber der Tiefen, der andre dank seiner Vielgeschäftigkeit oft flach und trivial: der eine mehr die transzendenten Realitäten, der andre die subjektive Seite der Religion betonend; der eine ähnlich den alttestamentlichen Propheten und seinem Luther, der andre zuweilen ein Schwärmer von modernster Art. Und doch tat in beiden die religiöse Entwicklung denselben Schritt in die Zukunft. Ihre Kraft entsprang der eignen Herzensfülle, die ihre Nahrung in der Bibel fand. Sie waren gleichzeitig Träger der neuen ästhetisch-psychologisch-historischen Bildung, verbanden also die religiöse Entwicklung mit der des allgemeinen Geisteslebens. Sie waren durch die Aufklärung hindurchgegangen und kannten die theologische Literatur der Zeit. Sie bekannten sich zu der religiösen Glut des Pietismus oder sogar des besseren Katholizismus wie zu den wirklichen Errungenschaften der Aufklärung, bekämpften aber den veräusserlichten Durchschnittstypus beider. Sie betätigten und verlangten innerhalb des Christentums jenen Individualismus, den die verarmte Aufklärung nur noch in schwachen Resten aufweisen konnte. Dem entsprach ihr Einfluss. Hamann wirkte langsam aber nachhaltig, Lavater rasch aber vorübergehend. Doch war an sich der Umkreis ihrer Wirksamkeit gleich oder ähnlich. Spottende Abweisung ernteten sie bei den Vertretern der reinen Aufklärung. Bewundert und verehrt wurden sie von dem jungen Geschlecht, das in den siebziger Jahren die Führung übernahm. Beifall fanden sie als begeisterte religiöse Persönlichkeiten auch in einer vom Pietismus befruchteten Bevölkerungsschicht, die kraft ihrer lebendigen Frömmigkeit entwicklungsfähig geblieben war und später einen mächtigen, obschon durch die Geschichtschreibung vernachlässigten Einfluss auf die Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts geübt hat. Männer wie die drei Hasenkamps und Collenbusch am Niederrhein, oder die Schüler Bengels und Oetingers in Württemberg waren nicht wie Hamann und Lavater durch die Aufklärung hindurchgegangen, empfanden aber früh eine religiöse Wahlverwandtschaft mit den neuen Propheten.

Propheten wirken auf das Leben der Religion selbst. Was noch fehlte, war die Erhebung dieses befruchtenden Stromes in die von Lavater und Hamann nie gesuchte und selten erreichte Höhe der abstrakten Wissenschaft, der Theologie. Sie war notwendig, wenn das Gewonnene nicht bald vorüberrauschen son-

dern sich erhalten sollte für die Bildung neuer Geschlechter. Hier griff Herder in die Entwicklung ein. Aber es war nicht mehr der Herder, der bereits mehrmals erwähnt worden ist. Wie Lavater, so stand jetzt auch er auf einer neuen Stufe seines religiösen Empfindens und theologischen Denkens. So möge ein weiterer Abschnitt darzustellen suchen, wie innerhalb dieser Zeitstimmung und Entwicklungskrisis die besondere Form des Christentums heranwachsen konnte, die Herder in Bückeburg zeigt.

B. Die biographischen Voraussetzungen.

Kaum ein Abschnitt im Leben Herders hat eine so entgegengesetzte Beurteilung erfahren wie sein Aufenthalt in Bückeburg. Es ist die Zeit, da Lavater ihn mit glühender Freundschaft verehrt. B. G. Niebuhr nennt sie die inhaltreichste und wertvollste seines Lebens [1]). Der fromme Kreis eines Collenbusch bewundert eine Lichtgestalt in ihm, während er ihn später als Abtrünnigen bedauert [2]). Nach einem Briefe von Karoline (Anfang 1773) meinten die Bückeburger selbst, Herder sei erst Freigeist gewesen, predige aber nun den wahren Glauben [3]). Urteilten ausgesprochen christliche Zeitgenossen so über ihn, dann dürfen wir uns nicht wundern, aus dem liberalen Lager entgegengesetzte Stimmen zu hören. Zum liberalen Lager aber gehört fast die gesamte Literaturgeschichte; vor allem gehören dazu die einflussreichen Werke von Gervinus und Hettner. Sie sehen in dem Bückeburger Herder bei aller Anerkennung mancher Verdienste einen argen Pietisten und Rückschrittler. Doch auch Julian Schmidt glaubt in der stark-christlichen Haltung Herders eine böse, zerstörende Zweideutigkeit zu erkennen; und noch die neue nichtliberale Literaturgeschichte von Bartels wendet den Ausdruck „offenbarungsgläubig" in falschem Sinne auf ihn an. Sogar Haym hat sich durch diese Strömung fortreissen lassen. Obschon er hie und da eine tiefere Einsicht verrät, lautet doch sein stimmungsmässiges Endurteil: Herder war damals ein Schwärmer und Fanatiker (z. B. I 682 f. 707 f.). Vollends Kühnemann erkennt zwar die Bedeutung der Bückeburger Zeit für Leben und Gedankenbildung Herders, beurteilt aber die hier einsetzende religiöse Wendung als „Symptom einer Gesamterkrankung des Herderschen Lebens" (Herders

1) Lebensnachrichten I 532.

2) Gildemeister, Leben und Wirken des Dr. Menken 1861. I 105. II 19

3) Nachlass II 466.

Leben 153). Nur Suphan bewährt in verschiedenen Einleitungsbemerkungen auch bei dieser Frage sein tiefes Verständnis für seinen Helden (z. B. B. 6, S. XII).

Ueberall äussert sich hier der unwillkürliche Einfluss der eigenen religiösen oder theologischen Parteistellung. Man stand Herder geistig oder zeitlich zu nahe, um ein über der Parteien Hass und Gunst erhabnes Urteil zu gewinnen. Tritt doch in Bückeburg das religiöse Element bei ihm weit stärker hervor als in Riga und Weimar! Das religiöse Element aber ist allzeit das, woran die Geister sich scheiden. Uns kann nun hier nicht die Frage beschäftigen, wie wir über die religiöse Wendung Herders urteilen sollen. Uns kommt es vielmehr darauf an, welches ihr Inhalt ist, und wie er sich aus der Entwicklung der Zeit oder seines Schicksals erklärt. Herder leitet uns selbst auf diese Bahn, indem er zurückblickend jene Jahre bezeichnet als „eine Zeit des Werdens, des Brausens oder Abstehens, der Zubereitung, der Hoffnung".

In „dunkler Mittelmässigkeit" und harter Schulzucht war er aufgewachsen. Ein pietistisches, an Joh. Arndt, der Bibel und den Schätzen des Gesangbuchs genährtes Christentum hatte ihn von Kind auf umfangen. Die Zeit, die er als Famulus bei dem Diakonus Trescho verbrachte, hatte ihn äusserlich zum Sklaven erniedrigt, innerlich mit einer wüsten Menge von Wissen und Lesefrüchten erfüllt. Als er endlich im 19. Lebensjahr, im Sommer 1762, in Königsberg zum freien Menschen wurde und es wagte, nach seinem Lieblingswunsche Theologie zu studieren, da war er kein harmonischer Mensch. Ein hochgespanntes, durch innere Einsamkeit phantastisch gesteigertes und durch äussern Druck verschärftes Selbstgefühl beseelte ihn. Der Gegensatz der äusseren Lage und der inneren Schätzung des eigenen Geistes hatte einen Zug zur Bitterkeit, zur Unzufriedenheit in seine Seele geprägt. Nie fühlte er der Gegenwart eine Schönheit ab, die des freudigen Verweilens würdig gewesen wäre; immer schwelgte sein Geist in uferlosen Träumen der Zukunft. Seine Wissensschätze waren bunt zusammengelesen. Seine dunkle Sehnsucht, sich auszuwirken und so die eigne Herzensfülle in das grosse Leben der Menschheit hineinzubilden, hatte keine regelmässige methodische Ausprägung gelernt; sie war nicht durch einen zielbewussten festen Willen, kaum durch einen instinktiven aber beherrschenden Drang ge-

leitet. Bei der frühen Reife seines Geistes wurde sein Werden so ganz durch diese Folgen einer schweren Jugend bestimmt, dass er niemals wieder vermocht hat sich davon zu befreien. Von dem widerspruchsvollen, unruhigen Tasten, das seine zweite Natur geworden war, konnte auch sein religiöses Leben nicht unberührt bleiben. Wir werden nicht erwarten dürfen, dass es zu einer harmonischen Eigenentwicklung, zu einer gleichmässigen Durchdringung des Daseins oder zu einer in sich selbst gewissen Theologie führt. Die Gefahr liegt mindestens nahe, dass es gern in die einsamsten Tiefen der Seele zurückflieht, aber bei besonderen Anlässen krampfhaft hervorbricht. Auch für den Inhalt seines Christentums ergeben sich nur unsichere Fingerzeige aus solcher Jugend und solchem Charakter: nimmermehr wird er zu dem engherzigen Pietismus zurückkehren können, den er bei Trescho hassen gelernt; nimmermehr wird sein Seelenzustand sich von einer Religion befriedigt fühlen, die ihr Wesen in einigen allgemeinen Begriffen zu erfassen glaubt.

Bis zum November 1764 bleibt er nun in Königsberg. Durch seine frühere Lektüre wohl vorbereitet, wirft er sich mit Wucht in den vollen Strom des geistigen Lebens. Man kann sich den Umkreis seiner Studien nicht weit genug denken: er umfasste fast alles, was vorhin als Teil der aufgeklärten und der neuen Bildung beschrieben wurde. Vor allem Leibniz gewann, wie die späteren Schriften zeigen, für ihn eine hohe Bedeutung. Noch wichtiger aber als alle Bücher und alle Grossen der Vergangenheit wurden für seine Bildung die lebenden Führer des Geistes. Zwei Männer treten in seinen Gesichtskreis, die den tiefsten Einfluss auf ihn üben. Am innigsten zieht der nordische Magus ihn an. In diesem ebenso seltsamen wie geistvollen Manne entdeckt er zum erstenmal einen Christen, der seine Verehrung auf allen Gebieten erweckt: auf dem ästhetischen und historischen nicht weniger als auf dem religiösen[1]. Der blossen Aufklärung und dem Pietismus an sich nicht geneigt, findet der Jüngling hier ein Christentum, das die religiöse Innigkeit des Vaterhauses mit einer sichern Beherrschung des gesamten geistigen Lebens verbindet. Kettet es ihn auf der

1) Hettners Versuch, den Einfluss Hamanns auf Herder zu leugnen und völlig durch den Rousseaus zu ersetzen, darf als gescheitert betrachtet werden. Seit Haym (I 341 f.) ihn zurückgewiesen hat, ist er bei keinem namhaften Forscher wieder aufgetaucht.

einen Seite immer fester an die überirdischen Realitäten, so befreit es ihn auf der andern von jedem weltfeindlichen, asketischen Zug. Es lenkt sein religiöses Bedürfnis von den metaphysischen Begriffen hinweg in die Welt der Geschichte. Es zeigt ihm die untrennbare Verwandtschaft zwischen Religion und Poesie, die auch das religiöse Gebiet umschliessende Einheit des innern Lebens, die in der Welt des Gemütes liegenden allerpersönlichsten Wurzeln der Religion. Nicht als ob Herder diesen unendlich bedeutsamen Einfluss sofort mit klarem Bewusstsein ergriffe und organisch verarbeitete, aber er saugt ihn durstig in sein Inneres hinein.

Wie Hamann in die Tiefe, so führt ein anderer ihn zugleich in die ganze Weite der aufgehenden Bildungswelt, der Magister Immanuel Kant. Bei ihm hört er Logik, Metaphysik, Moral, Mathematik und physikalische Geographie; er widmet ihm sofort eine schwärmerische Verehrung. Sogar in Gedichten schlägt seine wallende Empfindung sich nieder: er feiert Kant als Bringer eines neuen geistigen Lebens für sein bisher so enges Dasein:

> Als ich, wo man nichts denkt, nichts fühlt,
> Einst Ketten trug, durchnagt von Schweiss und Tränen,
> Seufzt' ich — denn singt ein Sklave wohl?
> Da kam Apoll, der Gott!
> Die Fessel weg! Mein Erdenblick
> Ward hoch — er gab mir Kant!

(B. 29, S. 240. Aehnlich auch in zwei anderen Gedichten 240 f.) Es ist der vorkritische Kant, der auf ihn wirkt. Herder hat später in den Humanitätsbriefen sein Bild entworfen. Was er darin rühmt, ist nicht die scharfe Logik, nicht die eindringende Prüfung der menschlichen Erkenntnisquellen und -gesetze, die heute jeder Gebildete aus der Geschichte der Philosophie als Grosstat Kants erfährt. Geistvoller Vortrag, Umfang des Wissens, Offenheit für jeden Eindruck, für moderne Erscheinungen ebenso wie für längst vergangene Dinge, Anleitung zum eigenen prüfenden Denken — das sind nach Herders Schilderung die Vorzüge dieses vorkritischen Kant; „vor allem aber kam er immer zurück auf unbefangene Kenntnis der Natur und auf den moralischen Wert des Menschen" (17, 404; vgl. 18, 324).

Ferner wurde Herder durch ihn mit zwei grossen Männern des Auslands bekannt, die ihn mannigfach anregten, mit Rousseau und Hume (Lebensbild I 2, 193). Für Rousseau begeisterte

er sich so stark, dass er im Ueberschwang des Augenblicks ausrief: „Komm, sei mein Führer, Rousseau!“ (B. 29, S. 265. Lebensbild I 1, 252). Doch währte diese Stimmung nicht lange; schon wenige Jahre später nannte er ein damals verfasstes Gedicht „das Aufstossen eines von den Rousseauschen Schriften überladenen Magens“ (Lebensbild I 2, 290, III 1, 323). Immerhin blieb der Einfluss des grossen Franzosen so stark, dass er neben dem Kants und Hamanns weiterhin beachtet werden muss. Die Beschäftigung mit Hume aber mag dazu beigetragen haben, die allgemeine und in ihm durch Kant sowohl wie Hamann geweckte Abneigung gegen metaphysische Spekulationen zu verstärken. Nicht die Gespinste des Denkens sondern die Tatsachen wurden seine Welt, die Tatsachen der Natur und mehr noch der Geschichte. Der Kenner von Humes Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie wird bei Herder eine Fülle von Gedanken finden, die eine mittelbare oder unmittelbare Einwirkung verraten. Nimmt man zu Rousseau und Hume auch Shaftesbury hinzu, so hat man die Sterne des Auslandes beisammen, die von den Königsberger Tagen an Herders Weg zur Höhe der Zeitbildung und zu eigener schöpferischer Kraft beleuchteten. Was Shaftesbury für ihn bedeutete, das zeigen die Bemerkungen, die er bald darauf an Merck schrieb: Shaftesbury ist kein Atheist. Er lehrt Ordnung, Uebereinstimmung, höchste Weisheit im Bau der Welt. Er trug den Optimismus zuerst an das Herz dringend vor, während Leibniz ihn nur dem Verstande sagte (Lebensbild III 1, 110). Noch weit später empfiehlt er deshalb seinem Sohne August (1798) das Studium von Shaftesburys Schriften: sie fassen die Spinozisch-Leibnizische Philosophie im schönsten und erlesensten Auszug zusammen, sie sind die beste Schule der Kritik und des Geschmacks (Nachlass II, 449).

Wie spiegelte sich nun das Wachstum seines geistigen Lebens im religiösen Bewusstsein und in der Theologie? Wenig genug erfahren wir davon. Aus der Philosophie und Aesthetik, fast aus jeder Wissenschaft fluteten neue Eindrücke in sein empfängliches Gemüt. Die Theologen von Königsberg aber liessen ihn kalt. Mochte er auch gern zu den Füssen des bekannten Apologeten Lilienthal sitzen, entscheidende Eindrücke empfing er nicht von ihm. Dagegen nennt er den Dogmatiker Heilmann sowie die biblischen Kritiker Ernesti, Semler und Michaelis als seine eigentlichen theologischen Lehrer. Vor allem waren

es die letzten drei, denen er eine treffliche Anleitung verdankte. So stand denn die Bibel im Mittelpunkte seiner Studien. Er war von frühster Jugend auf ihr Schüler gewesen; ihr zuliebe war er Theolog geworden — nun erfasste das wunderbare Buch ihn von neuem. Wie merkwürdig, dass er keinen Bruch verspürte! Wenn er die Stimmung des Vaterhauses noch im Herzen trug, musste ihm dann die kritische Exegese zumal eines Semler nicht als Entweihung, als Lästerung erscheinen? Aber weder in seinen Briefen noch in seinen Gedichten zeigt sich irgendwo das Gefühl, dass er das alte heilige Buch mit anderen Augen betrachtete als früher. Woher diese ruhige, bruch- und spurlose Wandlung? Wir dürfen nicht vergessen, dass er im Hause Treschos die pietistisch-orthodoxe Frömmigkeit von einer andern, abstossenden Seite gesehen hatte. Wichtiger aber ist auch hier der Einfluss Hamanns und Kants. An ihrem Beispiel sah er, wie Kritik und Frömmigkeit ohne Schaden zusammen bestehen. Besonders von Hamann lernte er unwillkürlich ein Christentum, das in der Bibel nicht ein Werk mechanischer Inspiration sondern ein historisches, einer bestimmten geschichtlichen Lage entsprossenes Buch verehrte. Die Anwendung aller Erklärungsmittel, über die man damals verfügte, bedeutete also für ihn von vornherein eine wissenschaftliche Notwendigkeit, die Verständnis und Benutzung der Bibel fördern muss: sie erschien ihm nicht als niederreissende sondern als bauende Macht. Kannte er demnach die Mauer nicht, welche für die bisherige Theologie die Bibel von allen übrigen Literaturwerken schied, so strömten all seine neuen Erkenntnisse mit Macht auf das exegetische Gebiet herüber. Auch seine dogmatischen Autoritäten, Lilienthal und Heilmann, lehrten ihn höchstens Brücken suchen, auf denen der Zeitgeist in die theologische Arbeit eindringen konnte. Freilich hat diese bruchlose Entwicklung ihre schlimme Kehrseite — schlimm zumal für seine Geistesart. Er glitt an der Notwendigkeit vorüber, den Gegensatz der kirchlichen Lehre und der neuen Frömmigkeit zu spüren — er fühlte sich von Anfang an zu keiner klaren Unterscheidung und Stellungnahme gedrängt.

Dazu griff das Schicksal auch diesmal in den Fortgang seiner Bildung ein. Statt dass er in ruhiger Reife das Gebäude eines neuen theologischen Denkens hätte errichten oder wenigstens damit beginnen können, wurde er durch seine äussere Lage

zum Broterwerb gedrängt. Stark pädagogisch veranlagt, wurde er von Anfang an Lehrer. Um aber lehren zu können, musste er zu inneren und äusseren Abschlüssen eilen, bevor er einen methodischen Grund gelegt hatte. Auch jetzt blieb seine Erkenntnis sprunghaft und unsystematisch. Innere Fülle und begrifflicher Ausdruck gewinnen nicht die Einheit, die für einen zielbewussten Fortschritt notwendig gewesen wäre. Unbeständigkeit und Schwanken auch in wichtigen theologischen Fragen stellen sich ein — sein Jugendfehler wird nicht durch gründliche methodische Arbeit gebessert, sondern er überträgt sich, höchstens um ein weniges durch Kant gemildert, auf sein ureigenstes Gebiet.

So kam er nach Riga. Die fünf Jahre, die er hier verbrachte (Ende 1764 bis Mai 1769), bilden geistig eine kleine Abweichung von dem begonnenen Wege. Denn es kam ein neuer Einfluss hinzu: der Geist der grossen Handelsstadt. Neben einem glatten, weltmännischen Schliff trat ihm das Selbstbewusstsein eines hochgebildeten oder doch bildungsfreundlichen Bürgertums entgegen. Auch der beste Bürgergeist aber pflegt nicht bohrend in die Tiefe zu führen, sondern er weitet und schärft den Blick für die praktische Welt. Wenn Herders natürliches Streben, mit seinen Ideen pädagodisch, reformatorisch, praktisch zu wirken, eine Steigerung erfahren konnte, in Riga musste es geschehen. Nun waren die Gedanken der Rigaer Bürger fast durchweg ein Erzeugnis der Aufklärung. Die Familie Berens, der Hamanns neuerwachte Frömmigkeit so unerlaubt pietistisch, ja krankhaft erschienen war, spielte in der Verwaltung wie in der Gesellschaft eine massgebende Rolle. Es herrschte jenes Christentum, das an sich ehrenwert war, aber seine Besonderheit dahingab, um sich desto enger mit der Moral zu verbinden. Da es dem jungen Lehrer der Domschule in der liebenswürdigsten und achtungerregendsten Weise entgegentrat, musste es Einfluss auch auf seine Gedankenwelt erlangen. Je weniger seine religiösen und theologischen Begriffe sich vorher als Niederschlag des eigenen Christentums gefestet hatten, desto leichter gaben sie jetzt der um ihn flutenden Aufklärung nach. Doch eben nur die Begriffe gaben nach, der Kern des religiösen Lebens blieb daneben selbständig stehen. Noch dauerte ja der Umgang mit Hamann; erst gegen Ende der Rigaer Zeit schien Herder sich etwas von ihm zu lösen. Und der Geist

der Stadt behagte ihm nicht auf die Dauer. Schon seit 1766 entwickelte sich die Empfindung in ihm, dass die nordische Grenzstadt des Deutschtums, dass die kaufmännische Welt keine rechte Umgebung für ihn sei. Zwar sein Lehr- und Predigtamt liebt er von Herzen; mit so manchen Männern und Frauen der Stadt verbindet ihn innige Freundschaft. Doch im Innersten fühlt er sich einsam — solche Einsamkeit aber pflegt nicht zum Rationalismus sondern zu einem wirklichen Leben in Gott, zur tiefsten Quelle aller Religion zu führen. Unbefriedigt von der Welt sucht der Geist seine Nahrung in der himmlischen Heimat.

So erhält und stärkt sich sein religiöses Leben. Es findet sogar den Weg zu einer Art von theoretischer Betätigung, obwohl er sich in keiner Weise als theologischer Reformator fühlt, ja eine lebhafte Scheu vor einem Platz in Trinius' Ketzerlexikon oder Treschos Ketzerbriefen empfindet. Indem er seine Erstlingsschriften, Rezensionen, Fragmente und Kritischen Wälder verfasst, wachsen sich seine ästhetisch-historischen Einsichten zu festen Grundsätzen aus. Als solche aber wirken sie sofort auf seine Behandlung der Bibel herüber. Er beleuchtet sie liebevoll poetisch und geschichtlich, er versetzt sie in morgenländische Natur und Geistesart. Aber nicht zu kritischen Zwecken, sondern zur Hebung ihrer religiösen Schätze. Von Hamann angeleitet, von Michaelis in sachlichen Dingen belehrt, beginnt er ein Winckelmann der orientalischen Dichtung zu werden[1]. Auf diesem Gebiet zeigt er sich also nicht nur frei von pietistischem Sauerteig, sondern ebenso erhaben über die zersetzende, alle Geschichte in Verstandesbegriffe verdünnende Aufklärung. Daneben stehen freilich Worte, die nach einer ganz anderen Seite weisen. Sie tauchen bezeichnender Weise namentlich da auf, wo er zu den Bürgern von Riga redet, in den Predigten. Nicht nur dass gewisse Lieblingsausdrücke der edleren Aufklärung, z. B. Bestimmung des Menschen, Tugend und Glückseligkeit, ausserordentlich oft wiederkehren; das ganze Christentum scheint zuweilen die „Religion Jesu" (32, 311) zu sein, und Jesus hat vor allem die Begriffe von Gott „festgestellt und aufgeklärt" (32, 449). Die Abschiedspredigt ruft seinen Hörern nochmals

1) Vgl. die zweite Sammlung der Fragmente, die hebräische Archäologie und Einzelstücke wie die Aphorismen B. 32, S. 197 ff. oder das prächtige Stück über den Redner Gottes 32, S. 3 ff.

zu: „Wenn ich eine Philosophie geredet, so immer als eine Philosophie der Menschheit: ich redete ein Wort, um menschliche Seelen glücklich zu machen“ (31. 131). Unwillkürlich denkt man dabei jenes wenig religiös anmutenden Briefes an Kant, in dem er 1767 schreibt: „Da ich aus keiner andern Ursache mein geistliches Amt angenommen, als weil ich wusste und es täglich aus der Erfahrung mehr lerne, dass sich nach unserer Lage der bürgerlichen Verfassung von hier aus am besten Kultur und Menschenverstand unter dem ehrwürdigen Teil der Menschen bringen lasse, den wir Volk nennen, so ist diese menschliche Philosophie auch meine liebste Beschäftigung“ (Erinnerungen II, 247 f.). So kreuzen sich in der Ideenwelt des Jünglings die verschiedensten Strömungen. Bald ist er ein echter Aufklärer, ein Freund von Spalding und Michaelis, bald stellt er Untersuchungen an, die einem ganz anderen Boden entwachsen. Er findet keine einheitliche Theorie, in der sein religiöses Bewusstsein sich niederschlagen könnte. Ein Grund dazu liegt zunächst in dem beschriebenen persönlichen Mangel seiner Arbeitsweise, ein anderer in der staunenswerten Schnelligkeit, mit der sein Geist vom Lernen (1762) zum Lehren und weiter zum literarischen Schaffen (1765) geeilt war. Er muss mehr geben, als er besitzt, muss manche Predigt halten, zu der Stimmung und Erfahrung völlig fehlen. So erklärt sich die Predigerfalte, über die seine Briefe klagen. Was Wunder, dass seine Teilnahme sich von der religiösen Tätigkeit je länger je mehr den Fragen der allgemeinen Kulturentwicklung zuwendet? Er beginnt einen Zwiespalt zwischen dem praktischen Doppelberuf und der literarischen Tätigkeit zu empfinden. Lessings Vorbild lockt ihn hinaus in ein freies, dem Spiel der literarischen Neigung gewidmetes Leben. Da — hofft er — wird ihm die Herausbildung seines Innenlebens zu Gedanken und Tat gelingen. Freilich bringt er's auch jetzt nicht zu einem klaren, befreienden Plan, sondern er zerschlägt nur jäh den Knoten: fluchtähnliche Abreise muss ihn aus dem Zwiespalt des Amtes und der Sehnsucht retten — ein böses Vorzeichen seines weiteren Schicksals!

Er brach seinen Rigaer Aufenthalt ab, das Herz voll wogenden Dranges, den Kopf voll phantastischer Gedanken. Es begann die Reisezeit, die vom Mai 1769 bis April 1771 währte. Deutlicher als alles andere beweisen diese zwei unsteten Jahre, wie tief das Streben nach religiöser Tätigkeit in

Herders Leben wurzelte. Fern von Hamann, im Verkehr erst mit den französischen Freidenkern, dann mit Lessing und den jungen deutschen Genies, ging er doch niemals in seinen ästhetisch-literarischen Gedanken unter, sondern blieb praktischer Theologe. Wohin er kam, er predigte gern und erfolgreich. Er plante weitere historisch-exegetische Arbeit, aber auch „ein Werkchen, wie die christliche Religion jetzt zu lehren sei". Und als der Graf von Bückeburg ihm die Stelle eines Hofpredigers anbot, da griff er zu — nicht nur um seiner durch eine Predigt eroberten Braut eine Heimat zu schaffen, sondern auch mit freudiger Hoffnung auf eine fruchtbare Tätigkeit. Manch anderes Amt hätte sich wohl dem berühmten Schriftsteller und Pädagogen geöffnet, aber keines lockte ihn so wie das der Predigt. Denn eine religiös veredelnde Einwirkung auf Menschen zu suchen, war ihm ein geistiges Lebensbedürfnis. Ob seine Meinung über den Stoff der Einwirkung sich inzwischen geklärt hatte, lässt sich kaum mit irgend welcher Sicherheit entscheiden. Wir wissen nur, dass die theologische Arbeit nicht ruhte. In Frankreich arbeitete er an der begonnenen hebräischen Archäologie, nach Eutin liess er sich alle Kompendien von Baumgarten und Semlers Kirchengeschichte senden, in Strassburg begann er neue Lutherstudien. Von irgend einer theologischen Wandlung aber zeigen weder Schriften noch Briefe eine Spur. Immerhin konnte die reiche Wanderzeit nicht ohne Einfluss bleiben. Die französische Aufklärung stiess ihn ab (S. 42 f.). Er lernte Lessing durch den persönlichen Verkehr noch immer inniger verstehen. Er traf in Männern wie Claudius, Goethe und Merck einen Kreis, der ihn verstand. Hier konnte er geben, was ihm aus dem Herzen quoll, und gebend die eignen Gedanken entwickeln. Wer kennt nicht Goethes Beschreibung der Strassburger Tage? So stärkte sich in ihm die weiter führende, zukunftsfähige Kraft. Obgleich er die Linien, die sich von da aus in das religiöse und theologische Gebiet hinüberzogen, zunächst noch nicht mit Bewusstsein verfolgte, musste sich der wachsende Unwille gegen die Aufklärung dennoch allmählich auf sein engeres Berufsgebiet übertragen. Es bedurfte nur eines besonderen Anlasses, einer tiefen persönlichen Erfahrung, um ihm seine Sonderstellung auch da zum klaren Bewusstsein zu bringen.

Die persönliche Erfahrung kam in Bückeburg. Wir treten

damit über die Schwelle der Jahre, denen diese Arbeit gewidmet ist, der Jahre zwischen dem April 1771 und dem September 1776. Wir müssen sie genauer betrachten als jeden früheren Abschnitt seines Lebens. Denn hier wird alles wichtig, Ort, Zeit und Berührung mit einzelnen Menschen. Bückeburg war ein unbedeutender Ort, ein erbärmliches Nest gegenüber Königsberg und Riga. Es bot weder eine stimmungsvolle, geistig lebendige Gesellschaft noch ebenbürtige Freunde noch lauschende Schüler. Und das nach der reich bewegten Wanderzeit! In einem Alter, in dem der Mann nach Ausbreitung seines Wirkens, nach Ausdehnung des Lebensgefühles verlangt! Das einzige, was den Ort auszeichnete, war eine abwechslungsreiche, „romantische“ Natur. Herder genoss sie doppelt, eben weil er sonst nichts fand, das ihn hätte anziehen können. Bald träumte er beim Gesang der Nachtigallen selige, liebeglühende Stunden; bald wanderte er, den Klopstock, Ossian oder Percy in der Tasche, über die benachbarten Höhen; bald schweifte er zu Ross durch die Wälder. So stieg der Sinn für die Natur zu einer Höhe empor, die er vordem nirgends erreicht hatte; die Briefe an Karoline sind ein beredtes Zeugnis dafür — sie enthalten Stellen, die zu den frühesten wahrhaft schönen Naturschilderungen innerhalb der deutschen Prosa gehören. Hätte er nur nicht all diese Herrlichkeit einsam erleben müssen! Aber ausser einem Beamten, der nicht einmal günstig auf ihn wirkte, hatte er in der ganzen ersten Zeit keinen Menschen gefunden, mit dem er ein zweites Mal hätte sprechen mögen. Es war weit schlimmer als in der Kaufmannstadt Riga: der subalterne Geist des kleinstaatlichen Beamtentums und ein hochgespannter Militarismus beherrschten die Stadt. Die orthodoxen Amtsbrüder hassten ihn als Ketzer und neideten ihm seine Stellung am Hofe. Freilich ein Mann wäre Herders wohl würdig gewesen, aber der eine war leider sein Fürst: Graf Wilhelm von Lippe. Auch er besass geniale Züge, nur leider auf dem militärischen Gebiet; auch er schätzte Kunst und Wissenschaft; auch er bewunderte und liebte Thomas Abbt, dem Herder in Riga eine besondere Schrift gewidmet hatte. Aber des Trennenden war noch mehr. Der Graf war strenger Soldat vom Scheitel bis zur Sohle, Herder ein leicht beweglicher, fast launischer Gefühlsmensch. Was jenen auszeichnete, dafür hatte sein junger Hofprediger nicht eine Spur von Sinn; im

Gegenteil, er hasste es, weil es Geist und Geld des Ländchens dem Militarismus dienstbar machte. Kunst und Wissenschaft aber schätzte Graf Wilhelm von den Gesichtspunkten der Aufklärung aus, die Herder eben zu überwinden strebte. Vollends die Liebe des Grafen zu Abbt hatte für Herder böse Folgen; er sollte dessen Nachfolger am Hofe sein und konnte sich doch nicht entschliessen, so ganz wie er ein Gesellschafter und Diener Wilhelms zu werden — kein Wunder, dass andrerseits dieser ihm nicht mit derselben Zuneigung begegnen konnte wie seinem Vorgänger. Der Graf war ein bewundernder Nachahmer Friedrichs des Grossen, ein edler Vertreter des aufgeklärten Despotismus, Herder aber ganz Demokrat und selbstbewusster Fürst des Geistes. Es wird selten geschehen, dass zwei selbstherrliche Naturen einander würdigen können — hier war es völlig unmöglich. So standen denn die beiden Männer nebeneinander, mit wechselseitiger Achtung zwar, aber auch mit Enttäuschung. Sogar die amtliche Gewissenhaftigkeit Herders trug nur dazu bei, ihn vom Grafen zu entfernen. Denn gerade sie liess ihn Dinge wünschen und ungestüm fordern, die diesem gleichgültig waren; er hatte Herder nicht berufen, um einen guten Konsistorialrat, sondern um einen philosophischen Gesellschafter zu haben. Wie anders hatte der junge Stürmer sich seine Tätigkeit gedacht! Von der Seereise des Jahres 1769 an hatte er Pläne auf Pläne geschmiedet, die Welt mit der Fülle seiner Ideen zu beglücken. Durch den tiefen Eindruck, den seine Predigten überall weckten, war er verwöhnt: als Pfarrer hoffte er nun ein offenes Feld zu finden, um seine Ideale wenigstens ein Stück weit zu verwirklichen. Welcher Irrtum! Die kleinstädtische, von höchst praktischen Gedanken erfüllte Bevölkerung war seiner Predigt weniger zugänglich als irgend eine, vor der er bislang gesprochen hatte. So schlug seine selbstbewusste Hoffnung in das lähmende Gefühl der vollsten Ohnmacht um; noch die Abschiedspredigt enthält eine offene Beichte davon (B. 31, 428 ff.). Desto sehnsüchtiger flogen seine Gedanken hinüber nach Darmstadt zu Karoline; aber auch in der Liebe fand der missmutige und mit der Entscheidung zögernde Mann keine wirkliche Erquickung. Zeitweilig sehnte er sich zurück nach der gesegneten Wirksamkeit von Riga, zurück sogar nach der Heimat. Allein auch da wartete eine schlimme Botschaft seiner. Die Mutter, die er so lange nicht gesehen hatte, lag

nach einem Berichte vom Mai 1772 darnieder, und am 3. September verstarb sie. Wohin Herder blickte, in sich und um sich, er sah nichts als Trübes.

Wie Hammerschläge wirkten diese Verhältnisse auf sein reizbares Gemüt. Er hielt eine gründliche Einkehr. Das Gefühl der Einsamkeit, der Unbefriedigung trieb ihn mit wachsender Innigkeit zu seinem Gott; die mystische Ader begann stärker in ihm zu pulsieren. Das Selbstbewusstsein schwand — das Gefühl der Ohnmacht kettete ihn fest an Gott. Auch Naturgenuss und Dichtung wirkten mit: sie gaben eine weiche, für alles Hohe und Edle empfängliche Stimmung. Das religiöse Leben wurde mächtiger in ihm, als es bisher je gewesen war. Wurde er so durch das Gewicht der eigenen Erfahrung mit wachsender Wucht auch zum Nachdenken über religiöse Fragen geführt, so war die Richtung dieses Denkens von vornherein klar. Zunächst durch den in der Wanderzeit geklärten Inhalt seiner allgemeinen Geistesbildung. Dazu gesellte sich die Missstimmung über den Grafen. Was er an ihm von der Aufklärung sah, umfing nicht wie einst in Riga mit liebenswürdiger Gefälligkeit sein entzündliches Herz, sondern es stiess ihn mächtig ab. Förderte der Graf in negativer Weise die Entwicklung seines Hofpredigers, so tat seine herzlich geliebte Gattin es mit positiver Kraft. In der Gräfin Maria fand Herder ein religiöses Ideal, das ihm endgültig zur Klärung helfen musste, ein Ideal, das von der Aufklärung nicht das Geringste in sich trug. Sie war so streng pietistisch erzogen wie einst er selbst. Auch die Schlacken solcher Erziehung, selbstquälerische religiöse Aengstlichkeiten, waren ihr geblieben. Allein durch die Schlacken leuchtete ein reines, engelklares Gemüt: herrnhutische Einflüsse hatten ihren Pietismus veredelt und verinnigt. Die Sorge um ihr Seelenheil hielt sie nicht ab, ihre irdischen Pflichten als Gattin, Schwester und Landesmutter mit Aufopferung zu erfüllen; sie gab ihnen nur einen höheren Schwung. Selbst ihr religiöses Leben war innerlich so frei und selbständig geblieben, dass sie aus den Predigten des verschrienen Freigeistes Herder sofort die verwandte Saite herausklingen hörte und sich dann willig seiner Leitung unterordnete (S. 38 Anm.). So fand denn Herder in ihr ein Spiegelbild des eignen religiösen Lebens, und zwar ein reineres Spiegelbild, sofern es nicht wie bei ihm selbst durch weltlich-litterarische Interessen

getrübt war. Desto stärker musste es auf ihn wirken. Es verhalf der religiösen Seite seines Innern zum Siege über die weltliche; es setzte ihn in Verbindung mit dem Herrnhutertum, der besten Frucht des Pietismus; es brachte ihm seinen Gegensatz zur Aufklärung zum vollen Bewusstsein.

Neujahr 1772 gab sie ihm zum ersten Male ihre zugleich teilnahmsvolle und lernende Freundschaft kund, und nun entspann sich ein reger, meist brieflicher Verkehr. Jetzt endlich fand er eine Wirksamkeit, wie er sie persönlicher und unmittelbarer kaum wünschen konnte. In der Gräfin besass er eine geistig hochstehende, verständnisvolle Schülerin, die seinen Worten mit inniger Freude lauschte — und das war eine Voraussetzung seines Wirkens. So wurden seine Briefe an Maria neben, ja vor den Predigten die besten Zeugnisse seiner Frömmigkeit. Hier ging er ganz aus sich heraus. Der einzige, der durch einen günstigen Zufall erhalten worden ist, lässt uns heute noch tiefer in sein Christentum blicken als z. B. die ganze Menge seiner Briefe an Karoline. Die Gräfin zwang ihn durch Fragen und Bitten, ihr Seelsorger zu werden; und er liess sich nur allzugern zwingen. Sie bewies ihm dafür eine Dankbarkeit, wie er sie niemals rührender und reiner erfahren hatte. In seinen religiösen Schriften erkannte sie das Bild Gottes und pries ihn dafür in eigenen Versen; an eine Freundin dichtete sie von den „reinen, süssen Himmelslehren, die Gott uns lässt durch Herder hören“ (Erinnerungen I, 364. 367). Indem sie so die seelsorgerlichen Fähigkeiten ihres Freundes herausforderte und lockte, gewann sie ein unmittelbares Verdienst um die Ausbildung seiner religiösen und theologischen Eigenart. Ein zufälliges Ereignis liess den Verkehr noch enger werden. April 1772 starb der geliebte Zwillingsbruder der Gräfin, eine Prüfung, die ihr Herders Teilnahme und religiösen Trost doppelt wertvoll machte, während sie ihn ebendadurch noch mehr in religiöse Stimmung versetzte.

Eine neue Zeit beginnt. Herders Briefe hallen wieder von dem Lobe seiner engelgleichen Landesmutter. Allmählich lichtet sich auch das Bild seiner amtlichen Tätigkeit. Er predigt sich eine Gemeinde zusammen und erzieht sich seit dem Frühjahr 1772 im Konfirmandenunterricht eine Schar von neuen, ihn herzlich liebenden Hörern. Seit Ostern fühlt er sich heimischer in Bückeburg. Der Gedanke an einen Berufswechsel, mit dem er

sich eine Zeitlang getragen, fällt vor der Liebe zum geistlichen Stande dahin[1]). Der erste feste Punkt seiner inneren Wandlung ist erreicht. Der Sommer verhilft ihr zur weiteren Klärung. Hartknoch, der treue Freund von Riga, sandte von der Leipziger Ostermesse aus die Rezension an Herder, die Hamann über seine eben gedruckte Preisschrift vom Ursprung der Sprache veröffentlicht hatte. Damit trat der nordische Magus, dem er in Nantes einen langen Brief geschrieben, aber nicht abgeschickt hatte, von neuem mit lebendiger Kraft in seinen Gesichtskreis. Aber in welch' unerwarteter Art! Obwohl Hamann ihm schon seit dem Ende der Rigaer Zeit nicht mehr das gewesen war, was er ihm hätte sein können, war Herder doch nicht auf einen direkten Angriff gerüstet. Nun tadelte sein alter Lehrer ihn, weil er der Sprache den göttlichen Ursprung geraubt habe! Ein andrer hätte Herders ganzen Grimm auf sich geladen. Hamanns Einfluss aber war auch jetzt noch, nach drei Jahren der Entfremdung, so stark, dass die entgegengesetzte Wirkung eintrat. Herder kehrte reuig zu ihm zurück. Er schrieb ihm in mehreren Absätzen vom 1. bis 25. August einen langen Brief, der eine Art Beichte enthielt und das Band der Gemeinschaft so eng knüpfte, als es nur je gewesen war[2]). Freudig erwiderte Hamann: „Ich lache jetzt selbst über meinen Sokratischen Gram, dass ein Jüngling wie Herder schwach genug sein sollte, den schönen Geistern des Jahrhunderts und ihrem bon ton nachzuhuren" (Schriften V, 16 f.). Ja er musste es den Aufklärern selbst ins Angesicht rufen, dass Herder wieder zu ihm gehöre, dem Propheten der Religion. Er schrieb an Eberhard über den

1) Vgl. Nachlass III 318; ferner den Brief an Hamann von 1775, in der Hoffmannschen Ausgabe S. 107; endlich das Bildnis, das Herder 7, 282 ff. von sich selber zeichnet. Auch später hat diese Stimmung gegenüber dem Predigerberuf sich erhalten; von einer Unlust dazu oder einem Unbefriedigtsein ist niemals ernsthaft die Rede. An Mendelssohn schrieb er: „Freilich stehen Sie ungemein freier und reiner als ich in meinem Stand, wo ich soviel tragen, schonen muss, um nicht grössere, wesentlichere Pflichten des Lebens zu verderben". Er beklagt in diesen Worten, dass er mit seiner theologischen Meinung zurückhalten muss, aber er hält doch die Erfüllung seines Berufes und die damit gegebene Rücksicht auf die Schwachen für wichtiger und wesentlicher, ja für seine eigentliche Aufgabe. Anders steht es nur mit der konsistorialen Seite seiner Tätigkeit — sie war ihm meist eine drückende Last, nicht eine befriedigende Auswirkung des Innern.

2) Vgl. Hoffmann S. 65 ff.

zurückgewonnenen Freund: „Er hat mir alle seine Sünden ins Ohr gebeichtet, und der Hierophant[1]) wird ihn öffentlich absolvieren vor den Augen und Ohren des ganzen Volks, das Amen sagen und erfahren möge, dass es noch Priester gibt, und damit die Hofprediger des Salomons im Norden lernen mögen, nicht mehr Wasser wie der Engel der Gemeinde zu Laodicea, sondern Blut und Feuer zu schreiben wie der Prophet Elias“ (Schriften V, 20). Die auferstandene Freundschaft blieb nun dauernd in Kraft. Zumal aus der Bückeburger Zeit hören wir Worte über Hamann, wie Herder sie sonst über keinen Zeitgenossen gesprochen hat. Ihm hofft er mit jedem Schritte mehr zu genügen (14. Nov. 74); von ihm will er sich warnen und stärken lassen (18. Nov. 74) — und handelt darnach, wie Hamann von diesem Vorrecht weidlich Gebrauch macht; seiner möchte er immer würdiger werden (25. März 75); bei ihm entschuldigt er sich wegen eines literarischen Mangels (3. Juni 75). In einem Brief an Lavater (20. Jan. 76) bekennt er, dass Hamann Einfluss gehabt hat auf sein ganzes Leben.

Worin musste nun die persönliche Schwenkung Herders von Nicolai zu Hamann sich sachlich äussern? Dazu war der Streit um den Ursprung der Sprache ein Vorspiel. Herder hatte diesen Ursprung als menschlich-natürlich geschildert. Hamann nannte ihn göttlich. Wissenschaftlich betrachtet, war der Unterschied gering: beide verwarfen den bisher angenommenen übernatürlichen, wunderhaften Unterricht Gottes in einer bestimmten Ursprache: sie suchten vielmehr eine psychologische Vermittelung, etwa durch das eigene Bedürfnis, durch Ausbildung tierischer Anfänge, durch die Natur. Aber Hamann, der Hierophant, betonte den religiösen Ausgangspunkt, das in der natürlichen Vermittlung sich offenbarende Weben des göttlichen Geistes. Herder dagegen hatte die natürlichen Mittelglieder selbst beobachten, schildern und erklären wollen[2]). Indem er nun Hamann gegen-

1) „Handlanger des Hierophanten“ hatte er sich auf dem Titel einer Schrift über den Ursprung der Sprache genannt (IV, 21. 35). Die „Hierophantischen Briefe“ wurden oben erwähnt (S. 54). Die hier angekündigte Schrift ist nicht gedruckt worden, steht aber in den Schriften IV, S. 37 ff. Die Stelle ist voll von Anspielungen auf die Berliner Aufklärung, besonders auf Spalding.

2) Herder selbst verstand seinen alten Lehrer in diesem Sinn; er leugnet sogar in einem Brief an Nicolai jeden sachlichen Unterschied zwischen seiner und der Hamannschen Meinung, vgl. Von und an Herder, I 334.

über seine Meinung entschuldigte, ja fast widerrief, ging er von der natürlich-wissenschaftlichen Betrachtungsweise zur religiösen über. Er änderte nicht sachlich seine Ansicht, aber er änderte den Gesichtspunkt für die Deutung der Tatsachen. Aus dem wissenschaftlichen Forscher wurde ein religiöser Prophet. Und was wir an diesem einzelnen Punkte beobachten, vollzog sich auf der ganzen unendlich ausgedehnten Linie seines Denkens. Er wurde sich selbst so klar darüber, dass er im Oktober 72 an Merck schrieb: „Auch können Sie denken, dass der theologische Libertin weg sei; aber dass er sich fast in einen mystischen Begeisterer darüber verwandelt, würden Sie kaum ahnen. Die Seele aber bauet oder träumt sich natürlich um so lieber und glücklicher fremde Welten, je weniger sie in der gegenwärtigen findet. Himmel und Einsiedlerzelle sind immer zusammen."

Der deutlichste Beweis für die Wandlung seines Empfindens und Denkens ist die veränderte Stellung zu Lavater. Er war bisher den Annäherungsversuchen des Schweizers absichtlich aus dem Wege gegangen; ja er hatte in herbster Art über seine Phantasterei, über seine Verbindung von „Orthodoxie ohne Menschenverstand" und „Reformationen voll Uebereilung" geurteilt (Lebensbild II 101). Erst in der Bückeburger Einsamkeit war er ernstlich an die Lektüre von Lavaters Schriften gegangen. Im Herbst 72, als er schwer unter der Nachricht vom Tode der geliebten Mutter litt, las er die zwei ersten Teile der „Aussichten in die Ewigkeit"; und nun schlug sein empfängliches Herz dem Verfasser mit schwärmender Begeisterung entgegen. In einem Briefe vom 30. Oktober trug er ihm innige Freundschaft an und machte ihn damit zum Glücklichsten der Sterblichen (Nachlass II 10—25). Bei seiner Natur konnte es nicht fehlen, dass er in vielen Punkten unwillkürlich dem Einflusse des neuen Freundes nachgab. Aeussert sich das sogar im Stil seiner Schriften (vgl. Suphan, B. 6, S. XVIII), wie hätte es dann auf dem eigentlichen Gebiete Lavaters ausbleiben können, auf dem religiösen? Zwar werden wir nicht finden, dass seine theologischen Meinungen sich erheblich wandelten; wohl aber wurden sein religiöses Bedürfnis und seine Stimmung in eben der Richtung verstärkt, in der sie sich bereits dank anderen Einflüssen entwickelten [1]). Wodurch der merkwürdige Mann

1) Dieser unleugbare Einfluss Lavaters wurde für Herder insofern

ihn anzog, das zeigt am besten ein Brief, in dem er seiner Braut ein Bild des neuen Freundes entwirft: er hat in ihm einen Menschen gefunden, „der nach Klopstock vielleicht das grösste Genie von Deutschland ist (nur nicht zum Dichter), der jede alte und neue Wahrheit mit einer Anschauung erfasset, die selbst all seine Schwärmereien übersehen macht und in alles, auch wo er wähnt und schwärmt, eine Wahrheit des Herzens bringt, die mich bezauberte" (Erinnerungen I 233 ff. Nachlass III 410. 415. 419). In demselben Ton sind seine Briefe an Lavater wie seine öffentlichen Aeusserungen über ihn gehalten. Schon jener erste Brief vom 30. Oktober rühmt bei aller Begeisterung nur das an den „Aussichten in die Ewigkeit" ohne Einschränkung, was sich auf das irdische Leben bezieht, was uns hier „entwickelt, aufmuntert, weiter bringt, was hier schon den moralischen Sinn, den künftigen Engel in mir unmittelbar rühret". Er tadelt dagegen die unbescheidne Neugierde, die jedes Geheimnis unsrer Zukunft ergründen möchte, anstatt die Ewigkeit still anschauend zu verehren; er tadelt ferner, dass Lavater sich mit seiner Phantasie über die Resultate der Naturwissenschaft kühn hinwegsetzt. Später nennt er ihn sogar halb scherzend einen „lieben Gottesschwätzer". In jenem Brief an seine Braut spricht er die Hoffnung aus, ihn leichter als irgend jemand in Deutschland von seiner Schwärmerei befreien zu können, eben weil er ihn am besten verstehe (vgl. auch Nachlass III 426). In den öffentlichen Rezensionen preist er am höchsten die physiognomischen Arbeiten. Denn sie lehren die Persönlichkeit ihres Verfassers lieben, sie weisen die Mannigfaltigkeit und den Reichtum des menschlichen Geschlechtes auf, sie zeigen die „Gottesnatur im Menschenantlitz", die „Anschaubarkeit Gottes im Menschen" und wecken dadurch „Ehrfurcht vor der Menschheit". „Es sind . . . Stellen im Buche, wo man vor Freude und Menschengefühl niederfallen und Gott in jedem Menschen umarmen möchte. Der Verfasser führt uns in ein Paradies, wo Rosen nicht auf Fluren, nicht auf Wangen allein blühen, wo in Bildung, im innersten Gewebe, in den Staubfäden — möchte ich sagen — der Mensch-

verhängnisvoll, als er ihm die Ungnade besonders der liberalen Literatur- und Kulturhistoriker zuzog. Alles stark Religiöse wurde ohne weiteres auf dies Konto gebucht, missdeutet und mit einem Abschreckungsstempel versehen. Dabei aber wird nicht nur Lavater falsch verstanden, sondern auch die Nachgiebigkeit Herders gegenüber seinem Einfluss arg übertrieben.

heit, wo im Tode und in der Verwesung Gottes Geist, Hoffnung, Freude, Unsterblichkeit, ewiges Brudergefühl in Liebe und Vervollkommnung atmet" (B. 9, 444 f.). Theologisch rühmt er von seinen Schriften, dass sie sich an der Hand Christi gleichmässig von den beiden Abwegen fernhalten, vom Pharisäismus der Lehre und des Gefühls, von der „trocknen, kalten, hölzernen Buchstaben- und Formularsprache" hier, den „verschlossnen, dunkeln, trübseligen Gefühlen der Mystik" dort (z. B. 9, 466). Aber auch öffentlich verbindet er mit solchem Lob entschiedenen Tadel: er verwirft seine lyrischen Missformen, die unkeusche und aufdringliche Art seiner Frömmigkeit, seine zügellose Phantasterei. Niemals ist sein Ton auf unkritische Bewunderung gestimmt. Sein Auge bleibt offen für die Schäden und Seltsamkeiten des Schweizer Propheten. Wichtiger aber dünkt ihm das Grosse, das er dennoch an ihm findet: der christliche Enthusiasmus, die natürliche Fähigkeit, Gott überall zu schauen, die religiöse Persönlichkeit.

Unaufhaltsam musste nun die innere Entwicklung Herders vorwärts schreiten. Die Einsamkeit, Enttäuschung und Ohnmacht seiner Bückeburger Lage, der Widerwille gegen die in seinem Landesherrn verkörperte Aufklärung, das in der Gräfin ihm entgegentretende religiöse Ideal, die auferstandene Freundschaft mit Hamann und die neugeknüpfte mit Lavater — alles wirkte zusammen. So ergab sich seit dem Frühjahr und mehr noch seit dem Herbst 1772 ein seelischer Zustand, der sich niemals in seinem Leben auch nur annähernd wiederholt hat. Die Liebe zur weltlichen Kultur, zur Kunst und Dichtung blühte weiter, aber nicht mehr als selbständige Lebensbetätigung, sondern als Dienerin der Religion. Was irgend zur religiösen Entwicklung beitragen kann, war gegeben: eine der Anknüpfung würdige Zeitbildung, die bereits zu positiven Idealen der Lebenshaltung und der Dichtung führte, eine vorbereitende sowohl religiöse wie biblisch-wissenschaftliche Ueberlieferung, einschneidende persönliche Erfahrung. Freilich befand die erste sich noch in stürmender Gährung, die zweite besass nur flache, schwunglose, selbst noch tastende Träger, die dritte vollzog sich bei Hamann in einer seltsam sprunghaften, bei Lavater in einer zwar genialen aber unharmonischen, oft willensschwachen Persönlichkeit. In diesem Zusammenhang war zugleich die hohe Bedeutung und die Schwierigkeit begründet, die an den Bückeburger Jahren Herders haftet.

Sein weiteres Schicksal bedarf keiner genauen Beschreibung. Bedeutsam wurde noch der endliche Abschluss des Verhältnisses zu Karoline, das den Zögernden halb beseligte halb quälte. Am 2. Mai 1773 wurde die Hochzeit gefeiert. Er fand von jetzt an im Familienleben einen unerschöpflichen Quell der Freude. Karoline schloss mit der Gräfin gute Freundschaft, und Herder trat als Ehegatte auch dem Grafen etwas näher. Selbst die Gemeinde schenkte ihm neues Vertrauen. Er lebte sich in seinem Amte besser ein — ohne freilich das Gefühl der Verbannung zu verlieren. Die Bauern der Gegend merkten allmählich, dass ein aussergewöhnlicher Mann zu ihnen sprach; als er über das Leben Jesu zu predigen begann, kamen sie mit ihren Bibeln in den Gottesdienst, um sich die ungewohnten Texte anzumerken. So begann die Sonne über seinem Schicksal zu leuchten, und damit kehrte der Schwung des fröhlichen Schaffens in seine Seele zurück. Gearbeitet hatte er auch in den ersten beiden Jahren; aber das Schwanken und die Düsterkeit der Stimmung hatten seine Kraft gelähmt. Gleich im Frühjahr 1771 hatte er aufs neue mit Nicolai angeknüpft und viele Schriften für die Allgemeine deutsche Bibliothek rezensiert. Auch seine Studien über die hebräische Archäologie waren weiter gediehen; die erhaltenen Konzepte zeigen deutlich, wie der neue Geist allmählich seinen Einzug hält. Aber es war bei zersplitterten Kleinigkeiten geblieben. Es fehlte die energische Zusammenfassung und der Mut zum Abschluss. Jetzt endlich kam auch hier die Wandlung. Seine Studien und Stimmungen verdichteten sich zu klaren Plänen, und aus den Plänen erwuchsen mit unglaublicher Schnellkraft zumeist auch literarische Taten. Es begann eine Zeit, in der die regste Schriftstellerei sich mit dem amtlichen und häuslichen Leben verband. Zwei Söhnchen wurden ihm in Bückeburg geboren; die Paten des zweiten waren ausser einem Verwandten „Genies aus aller Welt Ende“: nämlich Hamann, Claudius, Goethe — ein rechtes Bild des geistigen Lebens, das ihn damals umflutete. Auch das Streben nach einer würdigeren Stellung brachte Bewegung in sein ländliches Dasein. Mehrmals schien das Glück ihm anderswo zu lächeln. Anfang 1776 kamen die Verhandlungen über eine Göttinger Professur, die schon 1773 f. gespielt hatten, beinahe zu einem günstigen Abschluss; nur durch die Berufung nach Weimar wurden sie vereitelt[1].

[1] Das Schwanken über den Beruf, das Suphan noch Anfang 73 bei

Die grösste Unruhe aber schuf Herder sich selbst durch die Eigenart seiner Schriftstellerei. Hatte er sich schon in Riga arge literarische Händel zugezogen, so wuchsen sie jetzt in demselben Masse, in dem er den Kampf gegen die herrschende Aufklärung übernahm. Es war schlimm für ihn, dass er niemals eine rein sachliche Kampfesart lernte. Wir besitzen eine schwungvolle, selbst in den Stil der Stürmer und Dränger gekleidete Schilderung seines damaligen Schrifttums aus der Feder Goethes. Sie steht in einem Brief an Schönborn (8. Juni 74) und bezieht sich zunächst auf die „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts", gilt aber tatsächlich in etwas milderer Form fast für alle Schriften der ersten Bückeburger Jahre. „Es ist ein so mystisch weitstrahlsinniges Ganze, eine in der Fülle verschlungener Geäste lebende und rollende Welt, dass weder eine Zeichnung nach verjüngtem Massstab einigen Ausdruck der Riesengestalt nachäffen oder eine treue Silhouette einzelner Teile melodisch sympathetischen Klang in der Seele anschlagen kann. Er ist in die Tiefen seiner Empfindung hinabgestiegen, hat drin alle die hohe heilige Kraft der simpeln Natur aufgewühlt und führt sie nun in dämmerndem, wetterleuchtendem, hier und da morgenfreundlich lächelndem orphischen Gesang vom Aufgang herauf über die weite Welt, nachdem er vorher die Lasterbrut der neuern Geister, De- und Atheisten, Philologen, Textverbesserer, Orientalisten u. s. w. mit Feuer und Schwefel und Flutsturm ausgetilget. Sonderlich wird Michaelis mit Skorpionen getötet. Aber ich höre das Magistervolk schon rufen: er ist voll süssen Weines! und der Landpfleger wiegt sich auf seinem Stuhle und spricht: Du rasest!" Was Goethe hier nachempfindet und preist, ist leider nicht lediglich ein Vorzug, sondern zugleich eine Schwäche, und zwar eine Schwäche ebenso der Darstellung wie des Inhalts. Der Mangel hing mit seiner Geistesart und den Erlebnissen seiner Jugend zusammen: es fehlte ihm der eigentlich wissenschaftliche Trieb, der von den Einzeldingen abstrahiert und logisch-systematische Verbindungen herstellt. Stets ging ihm eine von persönlichen Empfindungen beseelte prak-

Herder findet (7, S. IX f.), kann ich so tragisch nicht nehmen. Seit 1772 empfand er mit ziemlicher Sicherheit seinen Beruf in einem Mittelding zwischen Lehr- und Predigtamt. Es wäre in Göttingen ebenso seine eigentliche Tätigkeit geblieben, wie sie es in Bückeburg war. Der Wechsel des Orts, nicht des Berufs ist von da ab die Hauptsache. Vgl. S. 73 Anm.

tische Einwirkung auf den einzelnen Menschen oder die Zeit über die stille Arbeit des Gelehrten und des zusammenfassenden Denkers. Hat er doch niemals eine rechte Liebe zur akademischen Tätigkeit empfunden! Wenn er sich nach Göttingen sehnte, so lockte ihn nur die Bibliothek, die Freundschaft des Heyneschen Hauses, das grössere geistige Leben. Ja es erfüllte ihn eine starke Abneigung gegen die „Lehrer an Universitäten" und ihre „Pedanten-Autorschaft" (9, 432); mehr als die Bahn des Erasmus oder Melanchthon lockte ihn die eines Luther und Hutten [1]). Tiefere theologische Erkenntnisse gelangen ihm zumeist nur dann, wenn seine Empfindung durch persönliche Erlebnisse zu besonderer Höhe geschwellt wurde. Zufällige persönliche Erfahrungen mussten also dazu helfen, dass die neue Frömmigkeit sich wenigstens einigermassen in theologische Meinungen und Begriffe verdichtete. Dadurch beraubte er sich der eindringlichen Wucht, des einheitlichen Plans, der überwindenden Kraft; seine Angriffe erhielten einen verzettelten, unruhigen, aufgeregten Charakter. Der zufälligen Ursachen, die seine Empfindungsfülle zur Entladung bringen konnten, gab es nun gerade in diesen Jahren genug: sie erwuchsen aus der Literatur, die den verengten und verarmten Standpunkt der Aufklärung offenbarte (S. 43 ff.). So wandte sich Herder bald gegen den einen, bald gegen den andern unter ihren Führern: Spalding und Teller, ja solche Männer, die Aufklärung und Geschichte verbanden wie Michaelis und Schlözer, bekamen seinen Zorn zu fühlen. Aber weil es ein halb persönlicher Zorn war, weckte er statt sachlichen Fortschritts nur das Gefühl der Gereiztheit; wer wird es den Angegriffnen verübeln, dass sie den überlegenen und höhnischen Ton des dreissigjährigen Gegners schwer empfanden? Aufgeregte und zwecklose Streitigkeiten waren die Folge. Und Herder musste dabei den kürzeren ziehen, nicht nur in den Augen des aufgeklärten Publikums, sondern — was weit schlimmer war — auch in den eigenen. Erst allmählich lernte er aus den schmerzlichen Erfahrungen, die er durch die Hauptschriften von 73 und 74 machen musste. Hamanns Freundschaft wurde ihm dabei eine Stütze. Der scharf blickende Magus schützte ihn literarisch gegen seine Feinde, aber er redete ihm zugleich mit aller Schärfe ins Gewissen. Sein Brief vom 14.

1) Vgl. schon den Brief an Scheffner von 1768, Lebensbild I, 2, S. 357.

März 75 (Schriften V. 131 ff.) z. B. ist ein für beide Teile ehrenvolles Denkmal der mahnenden und warnenden Freundestreue. Sein Zuspruch vereinigte sich mit den Stimmen eines Claudius[1], Merck, ja Lavater und mit der Furcht vor neuer Aufregung. Wenn Hamann ihm wünschte, „immer milder und markiger" (Schriften V. 158) zu werden, so gelang ihm vor der Hand wenigstens das eine, die mildere Schreibart. Daher erhielten die Schriften von Ende 1774—76 einen etwas veränderten Charakter. Ihr Geburtshelfer war nicht lediglich die Polemik, sondern sie wuchsen zu einem guten Teil aus dem positiven Streben nach Mitarbeit an den theologischen Fragen heraus. In der Haltung des Stils wie des Inhalts trat eine deutliche Beruhigung ein[2]. Im Bewusstsein der literarischen Schwäche befragt — und befolgt er das Urteil seiner Frau und seiner Freunde. War sein Stil in den Hauptschriften von 1773 f. so aufgeregt und unverständlich gewesen, dass wohlmeinende Freunde geradezu eine Uebersetzung in das gewöhnliche Deutsch versuchten[3], so arbeitete er jetzt selbst daran mit viel Energie. Auch in der sittlichen Fähigkeit, sich zu zügeln und Ablenkungen vom sachlichen auf das persönliche Gebiet zu meiden, kam er sichtlich vorwärts. Trotzdem haben wir keinen Anlass, seine Schriften darnach zu gruppieren und etwa die 1775 f. verfassten von denen der Vorjahre zu scheiden. Es sind doch nur formale Dinge, die sich ändern: inhaltlich, als Quellen seiner Religion und Theologie betrachtet, stehen die Erzeugnisse all dieser Jahre völlig auf dem gleichen Boden.

Wir sind unwillkürlich von dem Schicksal Herders zu seinen Werken gekommen. Denn in ihnen mündet, obschon unvollkommen genug, der reiche Strom der Empfindung, der aus seinen Erlebnissen quillt; und ihre Folgen bilden wieder ein wichtiges Glied seines Schicksals. Welches sind nun diese Schriften? Mit Rezensionen hatte er begonnen. Vom Sep-

1) Claudius schrieb ihm z. B., nachdem er die Erläuterungen zum Neuen Testament gelesen: „Ihr habt wieder, wie Ihr pflegt, brav patzig gegen Euer Kollegium getan; und sie werden nicht ermangeln, es Euch wieder einzutreiben, wie das denn auch recht und billig ist" (vgl. Nachlass I. B., S. 396). Lavater hält Herders Art vom christlichen Standpunkt aus für unbrüderlich (vgl. ebenda II 74 f.).

2) Vgl. Suphan, 7. B., S. XXXII, XXXVII, L.

3) Vgl. Naumann, Untersuchungen über Herders Stil. Jahresbericht des Friedrich-Wilhelms-Gymnasiums zu Berlin 1884.

tember 71 bis Januar 74 speist er die Allgemeine deutsche Bibliothek. Dazu kommen April bis Oktober 72 die Frankfurter gelehrten Anzeigen. Im Sommer oder Herbst 73 stellt er auf Hamanns Anregung für die Königsberger Gelehrten und Politischen Zeitungen eine Reihe von kurzen Anzeigen zusammen, die unter dem Titel gedruckt wurden: Gefundene Blätter aus den neuesten deutschen Literaturannalen von 1773. Endlich 1775 f. nimmt ihn die Lemgoer „Auserlesene Bibliothek der neuesten deutschen Literatur“ in Anspruch. Was er daneben für den Wandsbecker Boten geschrieben hat, ist sachlich ohne Belang. In dieser reichen Menge von Rezensionen, die an Wert ausserordentlich verschieden sind, gehen theologische und profane Dinge bunt durcheinander. Der Ton ist fast überall gleich, nur nach dem Charakter der Zeitschrift etwas abgestimmt: in der Frankfurter und Königsberger Zeitung dürfen wir den treusten Abdruck seines Geistes suchen. Die ganze Literatur erscheint dabei als ein grosses, zusammengehöriges Gebiet, aus dem die einzelnen Erzeugnisse fast zufällig herausgegriffen werden. Von einer Verengung des Gesichtskreises findet sich keine Spur. Gebiet und Behandlungsweise sind gleich geblieben: die Menge und Wärme der theologischen Besprechungen zeigt nur das eine, dass der Schwerpunkt seiner Teilnahme sich von der allgemeinen ästhetisch-historischen Seite auf die religiöse verschoben hat. Bei den grösseren Schriften ist es ähnlich. Herder arbeitet weiter an Ossian, Shakespeare, den Volksliedern und der Plastik. Er behandelt, durch Preisfragen angeregt, das Empfinden und Erkennen, die Ursachen des gesunkenen Geschmacks und einige Themen aus der Geschichte des Mittelalters. Seine Teilnahme ist also auch hier den Fragen der Zeitbildung nicht weniger zugewandt als in Riga. Der Schwerpunkt aber liegt durchaus in den theologischen Schriften. Im Jahre 1773 erreichten die Studien über die Urgeschichte, über die „Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts“, ihren vorläufigen Abschluss; 1774 trat der erste und wichtigste Teil an die Oeffentlichkeit. Ebenfalls 1773 verfasst und 74 herausgegeben wurden die Provinzialblätter an Prediger, die Wesen und Aufgabe des geistlichen Berufes besprachen. Von Ende 73 bis 75 beschäftigten ihn vorzüglich neutestamentliche Fragen. Mit dem Johannesevangelium setzte er ein, ging aber während der Arbeit in eine breitere Aus-

führung über und schrieb die „Erläuterungen zum Neuen Testament“, die am meisten ausgefeilte von seinen Bückeburger Schriften. Zugleich entstand das kleine schöne Büchlein über „die Briefe zweener Brüder Jesu“, über den Judas- und Jakobusbrief. Schon 1774 hatte er ein Manuskript über die Offenbarung des Johannes verfasst und handschriftlich einem engeren Kreise mitgeteilt; es erhielt erst 1779 seine endgültige Form, darf aber in der Hauptsache als Frucht der Bückeburger Tätigkeit herangezogen werden. Das Jahr 1776 bezeichnet eine Rückkehr zum Alten Testament. Ausser dem zweiten Teil der Aeltesten Urkunde schrieb er eine Erklärung des Hohenlieds, die gleichfalls erst in Weimar vollendet (1778) wurde, aber inhaltlich der Bückeburger Zeit angehört. Scheinbar untheologisch ist die noch ungenannte dritte Hauptschrift von 1773 f.: „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“; aber gerade sie zeigt klar die überragende Teilnahme Herders für die religiösen Fragen, sie ist eine leidenschaftliche Kampfesschrift gegen die Aufklärung.

Noch mehr, als schon die einzelnen Titel zeigen, breiten sich diese Schriften mit ihrem Inhalt über den ganzen Bereich der Theologie aus. Herder hatte sich unter dem Eindruck der Bückeburger Erlebnisse eine religiös-theologische Gesamtanschauung gebildet, die für Exegese und Kirchengeschichte, für biblische und praktische Theologie bedeutsam war. Musste sie nicht auch der Dogmatik neue, tiefere Einsichten geben? Wir werden bei der heftigen Abneigung Herders gegen die Aufklärung ohne weiteres mit Ja antworten dürfen, suchen aber vergeblich nach einer dogmatischen Schrift. Irgendwie von zusammenfassender Art sind nur die Provinzialblätter. Sie gehen von Gesichtspunkten aus, die mehr auf dem Gebiete der praktischen Theologie liegen, und versuchen nun, ein positives Ideal des Predigers zu schaffen, wie es ohne bestimmte Meinungen über Wesen, Aufgabe und Recht des Christentums nicht möglich ist. Allein gerade diese Schrift zeigt gleichsam als Musterbeispiel, wie wenig die Zeit, wie wenig im besondern Herder zur systematischen Arbeit fähig war. Statt in ruhiger Entwicklung sein Ideal vorzutragen, bedarf er des Sprungbretts einer aufgeregten Polemik. Diesmal bietet Spaldings Buch von der Nutzbarkeit des Predigtamts den äusseren Anlass. Was sich halb unbewusst an neuen Erkenntnissen in seiner Seele an-

gesammelt hat, das bricht jetzt mit der Gewalt eines Sturzbachs zornig hervor. Im einzelnen wiederholt sich derselbe Vorgang. Wenn Herder einen neuen Punkt berührt, setzt er ihn nicht in logische Verbindung mit dem früheren, sondern er heftet sich an einen Satz Spaldings, der seine religiösen Nerven reizt, und setzt sich in heftigem Ton damit auseinander. So wandelt die Einheit des Grundgefühls und der Stimmung sich nicht in systematische Gedanken um. Es bleibt eine Gelegenheitsschrift, die spätestens mit ihrer Veranlassung der Vergessenheit anheimfallen musste, statt ihren eigentlichen, bedeutsamen Inhalt der Entwicklung dienstbar zu machen.

Verhängnisvoll aber wurde der Mangel auch für Herder selbst. Da seine durch Erfahrungen vertiefte und durch den lebendigen Zusammenhang mit der neuen Bildung bereicherte Frömmigkeit nur stossweise und gelegentlich zur Aeusserung gelangte, so fand sie keine Ruhe in geordneten, sich wechselseitig tragenden Begriffen. Für den Augenblick gleichgültig, rächte sich das in der Zukunft. Neue Wandlungen trafen sein empfängliches Herz. Sie hätten den inneren Gewinn des früheren Lebens zur weiteren Klärung oder Entfaltung übernehmen können, wenn er in festen Ansichten, in Begriffen verdichtet gewesen wäre. Diese Arbeit aber war unterblieben, und so schwemmte das spätere Leben gar viel von dem hinweg, was das frühere mit schmerzlichen Erfahrungen erkauft hatte. Die Stimmung, auch die religiöse, kann wechseln; die Begriffe sammeln ihren Ertrag und retten ihn über manche Schwankung hinweg, in der die Stimmung schweigt oder fehlgeht — wer diese Wahrheit verkennt, der muss seinen Irrtum mit geistiger Verarmung, im besten Fall mit unharmonischer Zerrissenheit büssen.

Durch diese Bemerkung bestimmt und begrenzt sich die Bedeutung der Bückeburger Zeit für Herder. Besondere Umstände hatten auf ihn gewirkt; sie hatten das religiöse Leben stärker und reiner in ihm geweckt, als es je in ihm gewesen war, und als es sich bei seiner Geistesart in ihm halten konnte. Er gehörte nicht wie etwa Lavater oder Hamann zu den spezifisch und einseitig religiösen Naturen; aber er konnte unter der Gunst einer fördernden Führung sehr wohl eine Zeit der herrschenden Religion erleben; er konnte vermöge seiner wunderbaren Fähigkeit der Anempfindung den besten Besitz der ein-

seitig frommen Kreise in den eignen Geist herüberziehen. In Bückeburg wurde das Mögliche wirklich. Religiös betrachtet, stellen also die daselbst verbrachten Jahre den Höhepunkt in seiner Entwicklung dar. Theologisch war weitere Klärung und Entfaltung möglich: flaute aber zugleich das religiöse Leben ab, so musste auch die theologische Entwicklung verflachen und einen vorzeitigen Frieden mit der Aufklärungsfrömmigkeit anstreben; d. h. es musste ihm selbst ein Stück von dem verloren gehen, worin er hoch über seiner Zeit stand. In diesen Gedanken liegt das sachliche Recht für die Ausscheidung der Bückeburger Jahre aus seinem Leben [1]). Sie zeigen, bis zu welcher Stufe der religiösen und theologischen Erkenntnis er unter günstigen Umständen gelangen konnte; und sofern er einerseits mit der besten Zeitbildung genährt war und andrerseits in enger Verbindung mit den theologischen Strömungen stand, offenbaren sie zugleich den obersten Grad der Entwicklungsmöglichkeit, den jene Zeit auf religiösem Gebiete besass.

1) Andere fassen das ganze Jahrzehnt bis etwa 1780 zusammen, verbinden also die ersten Weimarer mit den Bückeburger Jahren. Es ist insofern nicht falsch, als viele Pläne erst im Laufe des Jahrzehnts allmählich zur Verwirklichung kommen: das Hohelied und die Offenbarung, die Plastik, die Volkslieder und die psychologische Preisschrift. Allein die Stimmung flaut mit dem Wandel der äusseren Lage ab, und es bereitet sich die Anschauungsweise vor, die in den grossen Werken seit 1780 herrscht. Es ergibt sich ein Zwischenzustand, der nur in seltenen Fällen das Bild der Bückeburger Zeit ergänzt.

II. Die Entfaltung von Herders Religion und Theologie in Bückeburg.

Bei dem unsystematischen Charakter von Herders Schriften und ihrer sprunghaften, weniger durch Logik als durch Temperament getragenen Schreibart ist es kaum möglich, seine Theologie im Zusammenhang darzustellen. Wenn es aber möglich wäre, so hätte es doch zugleich seine grosse Gefahr. Denn es würde Verbindungslinien und Folgerungen fordern, die eben Herder nicht gezogen hat und vielleicht nie gezogen hätte. Es würde den Ausgangspunkt und damit vielfach den Gesichtspunkt der Betrachtung verschieben. Es würde den Gedanken und Begriff von seiner psychologischen Grundlage trennen. Wir verzichten deshalb grundsätzlich auf den Versuch der Systematisierung und begnügen uns damit, seine Gedanken nach den wichtigsten Gesichtspunkten zu ordnen. Es wird sich zeigen, dass es zugleich diejenigen Gesichtspunkte sind, welche in der bisherigen Entwicklung der Theologie am lautesten nach Förderung schrieen. Freilich sind nicht einmal sie mit ausschliessender Klarheit voneinander zu scheiden, so dass die Darstellung von Wiederholungen nicht ganz frei bleiben kann. An erster Stelle steht die Frage nach Wesen und Selbständigkeit der Religion, die von der Aufklärung völlig vergessen worden war. Dann folgt die Frage nach der Bedeutung der Geschichte für die Religion; sie tritt zumeist in jener engeren Form zu Tage, die heute wie zu Herders Zeit den heftigsten Kampf der Geister weckt: in der Frage nach der Bedeutung der Bibel. Von diesen Erörterungen, die den Kern der Abhandlung bilden, soll ein vorbereitender Abschnitt zeigen, wie Herder die neue Bildung religiös und theologisch wendet und dadurch mit innerer Notwendigkeit zum Kampfe wider die älteren Richtungen der Theologie getrieben wird. Den Schluss endlich wird ein Hin-

weis darauf bilden, wie Herder kraft seiner besseren Einsicht in das Wesen der Religion und die Bedeutung der Geschichte den dogmatischen Bestand an verschiedenen Punkten umzugestalten versucht.

A. Der neue Standpunkt im Kampfe wider die alten Richtungen der Theologie.

1. Die religiös-theologische Wendung Herders.

Alle Linien der geistigen Entwicklung hatte Herder in sich aufgenommen. Der Pietismus war ihm dreifach nahe getreten: in der grobkörnigen Art des Elternhauses, in dem manirierten, unwahren Schriftstellertum Treschos und endlich in der durch herrnhutische Einflüsse veredelten Gestalt der Gräfin Maria. Die Aufklärung war der Nährboden seiner Studien gewesen, er hatte sie in Riga als eine Macht des öffentlichen Lebens würdigen gelernt und traf ihre Spuren allenthalben sowohl in seiner literarischen wie in seiner geistlichen Wirksamkeit. Dazu hatte er die umwälzenden Einflüsse erfahren, die sich in Männern wie Kant, Hamann und Lavater verkörperten. Sie begannen mehr und mehr die Fäden zu beherrschen, die lange Zeit als wirre Masse in seinem Geiste lagen. Dank der besonderen Stimmung und Lebensgestaltung, die ihn in Bückeburg umfing, trat nun bei dieser ordnenden Tätigkeit der religiös-theologische Gesichtspunkt von vornherein in den Vordergrund. Ihm ordneten sich die Linien der neuen Entwicklung unter; ihm diente, was innerhalb der neuen Bildung mühsam errungen worden war.

Die Waffen, mit denen er seinen höheren religiösen Standpunkt theologisch durchzukämpfen gedachte, entnahm Herder den Wissenschaften, die am deutlichsten von der mächtigen Arbeit des neuen Geistes zeugten, d. h. der Psychologie, der Aesthetik und der Geschichte (vgl. S. 15 ff.). Vor allem betätigte sich in der Psychologie die Wendung des Denkens. Schon dass sie in den Vordergrund trat, war ein Beweis für die veränderte Fragestellung. Hatte man früher die Gegenstände des Erkennens und Forschens als gegebene Grössen hingenommen und einer objektiven Behandlung unterzogen, so wandte sich jetzt die allgemeine Teilnahme der Frage zu: wie

kommen wir zu objektiven Gegenständen, wie gewinnen wir Wahrnehmung und Erkenntnis? Vom Menschen wollte man ausgehen, nicht von den Dingen. Musste nicht hier eine vollständige Umwälzung der Theologie, der Lehre von Gott und der objektiven Offenbarung, entspringen? Dazu kam der besondre Inhalt der psychologischen Zeitströmung, ihre Ueberzeugung von der Einheit des irdischen Lebens, von dem innigen Zusammenhang des Geistes mit dem Körper, von der schaffenden Kraft der dunklen Geistestiefen. Hatte die orthodoxe wie die aufgeklärte Theologie — von einer pietistischen lässt sich kaum sprechen — in den offenbarten oder menschlichen Vorstellungen und Begriffen ihre Stärke gesucht, so waren beide durch die neue psychologische Betrachtungsweise ihres Untergrundes und ihrer Gegenstände beraubt.

Herder nimmt daher vorzüglich von hier aus seine Stellung zu den älteren theologischen Richtungen. In der Preisschrift vom Ursprung der Sprache hatte er zunächst einen Anlauf zu eigner Gestaltung gewagt, der noch in der heutigen Einzel- und Völkerpsychologie Beachtung verdient. Damit hatte er den Höhepunkt seiner theoretischen Leistung auf diesem Gebiete erreicht. Zwar die Teilnahme am Fortschritt der Psychologie verliert er nicht. Er rühmt auch in Bückeburg einen A. v. Haller; er empfiehlt Hartleys Observations on Man und tadelt ihre Spaldingisch-Mendelssohnsche Verwässerung durch den deutschen Uebersetzer (5, 269). Liest man aber die Bückeburger Schrift, in der man seine psychologische Theorie am klarsten ausgeprägt erwartet, die ungekrönte Antwort auf die Preisfrage der Berliner Akademie „Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele“ (Redaktionen von 1774. 75. 78), so fühlt man sich völlig enttäuscht. Sie zeigt eine unklare Vermischung Wolfischer Reste und höchst moderner Gesichtspunkte. Denn die Unfähigkeit, die intuitiv gewonnene Erkenntnis systematisch zu verdichten, wird hier noch durch das ungesunde Streben vergröbert, sich dem Verständnis der Preisrichter einigermassen anzupassen. Herder überlässt die fachmässige Förderung der Psychologie nur allzu gern der verachteten Schulwissenschaft und begnügt sich für seine Person hinfort mit der andersartigen Aufgabe, seine psychologischen Einsichten praktisch auf die Fragen und Gestalten seiner Lieblingsstudien anzuwenden. Haben doch nach seiner Meinung

„Homer und Sophokles, Dante, Shakespeare und Klopstock an Psychologie und Menschenkenntnis mehr Stoff geliefert als selbst die Aristoteles' und Leibnize aller Völker und Zeiten" (8, 171). So wird er denn ein praktischer Bahnbrecher all jener Grundzüge der modernen psychologischen Stimmung. Er predigt ein unzerspaltnes, einheitliches Seelenleben, er fasst es wieder eng mit der Naturgrundlage zusammen, so eng, dass er zuweilen fast in einer mechanistischen Ableitung alles Seelischen aus dem Reiz zu enden scheint, er betont gegenüber den bewussten Vorstellungen die dunkeln Tiefen der Seele [1]).

Während er nun auf dem Urgebiete der psychologischen Wissenschaft das Ringen um weitere Fortschritte meidet, schafft er auf dem Gebiete der Theologie von seinen psychologischen Voraussetzungen aus eine Religionspsychologie — beinahe die erste, die diesen Namen verdient — und kämpft mit deren Waffen gegen die Theologie der Aufklärung. Noch immer herrschte ja in der schulmässigen, auf Wolfischen Bahnen wandelnden Theologie die Vorstellung verschiedener Seelenvermögen. Man rechnete die Religion zu dem höheren denkhaften Vermögen und verlieh ihr dadurch von vornherein einen rationalistischen Zug. Gegen diese Gruppierung aber bäumte Herder sich auf. Er mag die Seele nimmermehr in Fächer gliedern. Sogar Verstand und Wille hängen in Wirklichkeit untrennbar zusammen. Alle Teilungen der Psychologie geben „nicht abgeteilte Räume, sondern Abstraktionen, verschiedne Namen einer unzerteilten Kraft, deren Wirkungen sich für uns wie die Farben des Lichtstrahls verschieden modifizieren" (7, 262). Will man doch die verschiednen Modifikationen der einen Lebenskraft gruppieren, so darf es jedenfalls nicht in der Weise Wolfs geschehen; zum mindesten ist er ängstlich darauf bedacht, jedes Werturteil von den Begriffen des niederen und höheren Seelenvermögens zu lösen. Hatte schon Hamann die menschliche Sinnlichkeit und Leidenschaft sittlich, ja religiös zu werten verstanden, so tut Herder es fast noch ausdrücklicher. Zwar versteigt er sich nicht zu so paradoxen Sätzen wie jenem Hamannschen:

1) Vgl. hierzu die genannte Schrift von Wielandt, die sehr viel Gutes enthält. Leider versucht sie nur in geringem Umfang eine zeitgeschichtliche Ableitung der Herderschen Psychologie und verleiht ihr dadurch eine Originalität, die sie in Wahrheit nicht besitzt; wo sie aber eine Ableitung gibt, knüpft sie viel zu ausschliesslich an Leibniz an.

„Wie abscheulich würde der Mensch vielleicht sein, wenn ihn der Leib nicht in Schranken hielte“ (Schriften I 148). Allein seine ganze Religionspsychologie beruht auf der Gewissheit, dass aus der sinnlichen Natur des Menschen auch seine eigentliche geistige Kraft erwachse. Er kämpft in theologischen Schriften wie in Predigten gegen die krankhaft nüchterne oder mönchisch-pietistische Auffassung des Christentums, die aus Religion oder wenigstens aus Vernunft und Ueberlegung eine Abtötung der Sinne und natürlichen Empfindungen fordert. Schon seine Antrittspredigt in Bückeburg hallt davon wieder: Gott wäre ein Wüterich, wenn er der menschlichen Natur erst ihren Reichtum an Empfindungen verliehen hätte, um dann ihre Unterdrückung zu fordern. Die Sünden und Laster sind nichts „als Unmässigkeiten und Unordnungen der Menschheit. Wenn eine Kraft, eine Gewohnheit versäumt ist, so muss natürlich die andre zu lebhaft und stark wiegen, und so werden in der Seele eben so hässliche Verzerrungen wie im Gesicht, wenn wir uns an eine unnatürliche Miene zu sehr gewöhnen: so werden böse Neigungen, Affekten, Gewohnheiten, Schande und Laster. Die bösesten Leidenschaften sind ursprünglich immer aus einer an sich guten Wurzel gewachsen; nur da sie so überhand nahmen, sich auf so unrechte Gegenstände verteilten und andre unterdrückten, so wurden sie ihrer Natur abtrünnig und fremde: sie wurden Gifte in der Seele!“ (31, S. 151. 160). Obwohl in dieser Stelle der Rigaer Aufklärungsgeist aufs stärkste nachklingt, steigen doch die „niederen“ Seelenkräfte hier zu einer Wertung empor, die der üblichen Aufklärung unbekannt war. Theoretisch spricht Herder sich am klarsten in den Provinzialblättern darüber aus: „Untere Seelenkräfte, eben weil sie die ersten, stärksten, Grundlage und Materialien all der oberen sind, die ohne sie nichts sein und tun können, sind eben die festesten an der Erde stehenden Stufen und Stämme der Leiter, auf denen das Obere nur schwebt“ (7, 263).

So wendet sich auch die Religion nicht bloss an die „oberen“ Seelenkräfte, sondern sie will den ganzen Menschen beherrschen; sie hat sogar in dem von Vorstellungen wenig berührten Empfindungsleben ihren besonderen Sitz. Es gehört zu den ärgsten Fehlern der aufgeklärten Predigttheorie, dass sie erbauen will, ohne Leidenschaft zu erregen (7, 231). „Staunen, Glaube, ganze sinnliche und unsinnliche Gegenwart“ ist der Zu-

stand der religiös erregten Seele: Gott wirkt auf das Volk, „den grössten, sinnlichern Teil der Menschheit“, und nicht auf Grübler, er will sie „in Art und Sprache mit allen Trieben umschaffen und lenken“ (7, 265). In den tiefsten Gründen der Seele ruht, religiös betrachtet, der Kern des Menschen. „Eben da, wo Menschen, wo unsere Freunde, wo wir uns selbst nicht verstehn, wozu wir da sind, eben der dunkelste Teil unsrer Seele, der allein zur Entwicklung der Ewigkeit bestimmt ist, ihn kennet, in ihm wohnt Gott aufs innigste, er ist gleichsam das Allerheiligste Gottes in unserm Wesen“ (31, 404). Darum richtet Herder seine Rede, wenn er reiche und starke religiöse Empfindungen wecken will, nicht an den Verstand und die wissenschaftliche Einsicht, sondern er ruft einen „unverdorbenen, fühlbaren Jüngling“ herbei, dessen Herz noch jedem Eindruck offen steht (6, 242, 258, 276, 7, 133), oder ein „mit Vernunft fühlendes Weib“. Die religiösen Vorstellungen spielen in seiner Theorie eine sehr geringe Rolle. Er spricht nicht viel über die eigenen, manchmal so wenig, dass wir völlig unklar darüber bleiben. Wo er es am stärksten tut, nämlich in den Erläuterungen zum Neuen Testament, hält er seinem Hamann gegenüber Entschuldigungen für nötig. Er erwähnt fast nie die religiösen Vorstellungen anderer Menschen und Zeiten, sei es die des Urmenschen, dessen Religion er in der Aeltesten Urkunde und dem geschichtsphilosophischen Aufsatz so beredt zu schildern weiss, sei es die seines Helden Luther. Ueberall liegt es ihm lediglich daran, das lange genug verachtete Empfindungsleben religiös und theologisch zur Geltung zu bringen.

> „Bin nicht zu denken hier! zu sein! zu fühlen!
> zu leben! mich zu freuen!“ (29, 366).

Das ist die Stimmung der gesamten Sturm- und Drangzeit; es ist auch Herders Stimmung auf ästhetischem wie religiösem Gebiet. Welche Stellung sie zu den religiösen Vorstellungen einnimmt, die Frage bleibt ihm fern. Er lässt es ruhig auf einen Widerspruch zwischen ihr und seinem homiletischen Verfahren ankommen: während jene die Bedeutung der „unteren“ Seelenkräfte einseitig hervorhebt, weiss dieses sehr wohl auf die oberen zu wirken, d. h. auch die religiösen Vorstellungen zu läutern und zu bereichern.

In der psychologischen Geringschätzung der Vorstellungen und Begriffe ist wesentlich die Erkenntnistheorie Herders be-

gründet — soweit man von einer solchen reden darf. Auch hier bilden die Sinne das wertvollste Stück. Sie vermitteln dem Menschen die Eindrücke der Aussenwelt und bergen damit die Keime des gesamten geistigen Lebens. „Der Mensch gaffet so lange Bilder und Farben, bis er spricht, bis er, inwendig in seiner Seele, nennet" (8, 197); „die Sinne des Menschen werden harmonisch zum Konzert einer Sprachenschöpfung angeklungen und gerühret" (6, 301). Zugleich und in Wechselwirkung mit der Sprache entwickelt sich — auch hier folgt Herder seinem Lehrer Hamann — alle Erkenntnis. Die Grundlage des Erkennens bildet demnach das Vertrauen auf die Zuverlässigkeit unserer Sinne. Sie ist nicht logisch zu beweisen, sondern wir müssen den Sinnen schlechthin „glauben" (S. 23 f.). Folgt doch der Mensch auch sonst gerade in den wichtigsten Dingen am liebsten einem unbestimmten aber sichern Drang; „Trieb, göttlicher Ruf, innere Ahndung" ist die Kraft seines Handelns (z. B. 7, 245; 31, 296, 302, 305, 317 f.). In einem Brief an Lavater (Nachlass II, 46) zeigt er die Verbindungslinie, die er von den sinnlichen Eindrücken zur religiösen Erkenntnis hinüberlaufen sieht: sie regen „Ahndungen" an, mit denen wir die Symbole der Natur als Offenbarungen einer andern Welt erfassen. Wie gering ist dagegen der Erkenntniswert und die moralische Kraft der philosophischen Systeme! Selbst die schönsten — Herder nennt 5, 461 die von Spinoza, Fenelon, Leibniz, Descartes, Berkeley — besitzen nur als tiefsinnige Dichtungen eine grosse Bedeutung (vgl. auch 9, 431; 8, 300; 32; 32). Herder steht demnach durchaus zum Empirismus; aber es ist ein Empirismus, der nicht im Skeptizismus endet, sondern Wege bahnt zu einem neuen Idealismus. Denn er setzt an die Stelle des Verstandes und der logischen Schlüsse die durch die Sinneseindrücke geweckten tiefsten seelischen Mächte. Die Erkenntnis höherer Dinge wird ihm nicht ein fernes Trugbild, das der vorsichtige Staatsbürger meidet, sondern sie wird einem anderen Gebiete zugewiesen, wo ihr andere Kräfte dienen.

Weil aber die Ahndungen des Menschen immer irgendwie mit seiner natürlichen Organisation verknüpft bleiben, verirren sie sich nie in die Gefahr der Schwärmerei. Wie die von der Erfahrung losgelösten Begriffe nur in das Gebiet des Möglichen, nicht auch in das des Wirklichen hinüberreichen, so taumeln die Gefühle haltlos einher, sobald sie den Boden der sinnlichen

Welt verlassen. Am deutlichsten spricht Herder über die Abgrenzung und den Missbrauch der religiösen Gefühle, wo er sich mit Spaldings Buch darüber (vgl. S. 28) auseinandersetzt. Mit aller Schärfe nimmt er zunächst seinen Platz neben Spalding: „Gibt's göttliche Gefühle in uns, da all unsre eigne Gefühle und Gedanken aufhören, und Geist Gottes fühlt und Geist Gottes denket? Nein! Alle Theologen sagen nein! Selbst jeder Schwärmer und andächtige Kränkler, er müsste denn Unsinniger oder Vieh sein, behauptet's nicht und kann's nicht behaupten“ (7, 261). Er tritt so leidenschaftlich auf, dass er in diesem Satze selber gegen die Wirklichkeit verstösst: denn hinter der orthodoxen Inspirationslehre, der schwärmerischen Auffassung des heiligen Geistes und mancher methodistischen Eigentümlichkeit schwebte tatsächlich eine magische Vorstellung von besonderen göttlichen, psychologisch nicht kontrollierbaren, der wirklichen Welt fremden Gefühlen. Herder hat innerlich so wenig Beziehungen zu diesen Theorien, dass er ihr Dasein kaum kennt, geschweige literarisch beachtet. Er wendet sich deshalb nach der kurzen Zustimmung lieber polemisch gegen Spalding, der in seinem Kampfe wider die göttlichen Gefühle jedes inneren Verständnisses für die wirkliche Bedeutung der religiösen Empfindungen entbehrt. Wir sehen in diesem Gedankengang ein kurzes Beispiel seiner damaligen Stellung: er fühlt sich der orthodoxen und pietistischen Theologie so fern wie einer fremden Welt; aber sein Kampf gilt weit weniger ihr als der Aufklärung. Denn von der Aufklärung ringt er sich innerlich los; und die äusseren Kämpfe sind zumal bei den Helden des Geistes Spiegelbilder des seelischen Ringens.

Mit der Forderung der psychologischen Betrachtungsweise und dem besten Inhalt der neueren Psychologie tritt demnach Herder an die theologischen Richtungen der Zeit heran. Es war nicht seine einzige, wohl aber seine beste Rüstung. Er hatte sie zunächst auf dem ästhetischen und geschichtlichen Gebiet erprobt und trägt nun die Errungenschaften auch dieser Gebiete auf das theologische herüber. Aesthetische und geschichtliche Massstäbe sind ihm allenthalben geläufig; wir werden ihnen häufig in dem positiven Tasten nach neuen theologischen Formeln begegnen. Polemisch macht er von den ästhetischen Massstäben selten einen stärkeren Gebrauch, als schon die vorstehende Skizze seiner Psychologie erweist: wir können

uns daher an dieser Stelle mit ihrer Nennung begnügen. Die historischen wieder sind so einflussreich, dass ihnen im dritten Abschnitt ein besonderer Raum geschafft werden muss. Wir wenden uns deshalb nunmehr zu der Stellung, die Herder kraft seiner neuen psychologisch gearteten Bildung zu den theologischen Richtungen der Zeit einnimmt. Eine Untersuchung darüber ist desto wichtiger, weil in der Polemik Herders die meisten Vorwürfe wurzeln, die sich von liberaler Seite gegen ihn erheben. Es wird sich zeigen, dass weder pietistische Engherzigkeit noch orthodoxe „Offenbarungsgläubigkeit“ ihn irgendwann oder irgendwo leiten, sondern lediglich seine tiefere psychologische Erkenntnis des geistigen Lebens.

Bei den biographischen Voraussetzungen seines Bückeburger Christentums ist die eine Ursache aufgewiesen worden, die ihn zu leidenschaftlicher Polemik führt: seine Unfähigkeit, das ihn bewegende Neue sachlich und rein herauszuarbeiten. Es muss eine persönliche Erregung hinzutreten und seinen besten Gedanken die Dienste des Geburtshelfers leisten. Gehen wir von den Zusammenhängen der Bildungsgeschichte aus, so tritt zu dem individuellen ein historischer Grund. Unklar sehend und suchend, aus dem Bestehenden emporstrebend und wider seine Fesseln kämpfend, bricht jede neue Bewegung sich Bahn. Erst im Streit kann sie sich klären, kann sie ihr Wesen und Ziel erfassen, kann sie sich stärken zu eigner, unabhängiger Schaffenskraft. Hatte doch die ganze psychologisch-ästhetisch-historische Bildung einer langen Zeit polemischer Vorbereitung bedurft, ehe sie sich in den siebziger Jahren zu genialen Schöpfungen erhob! Wie unsicher war ihr Tasten gewesen! Wie hatte sie sich in der Kritik der herrschenden Anschauungen, Werke und Männer allmählich emporringen müssen! Herder hatte in den sechziger Jahren selbst unter ihren Kämpen gestanden; nun wurde es sein Schicksal, in ähnlichem Sinne auf religiös-theologischem Gebiete zu wirken.

Nur dass die Aufgabe hier weit schwieriger war. Zwar hatte Hamann seit mehr denn einem Jahrzehnt mit prophetischen Sprüchen seine Bahn bereiten helfen; aber es war bei abgerissenen Sprüchen geblieben, deren tieferen Zusammenhang nur der Eingeweihte ahnend empfinden konnte[1]. Vollends die besten

1) Erst in „Golgotha und Scheblimi“ (1784) erörterte er theologische Fragen in einigem Zusammenhang, vor allem den historischen und den

aufgeklärten Theologen, an ihrer Spitze Semler, legten höchstens hie oder da einen Zukunftsblick in die ungefügen Stoffe ihrer historischen Tätigkeit. Während die Aufklärung auf weltlichem Gebiete aus sich heraus durch Männer wie Lessing und Kant ihre eigenen Schranken niederreissen half, fehlte die entsprechende Entwicklung innerhalb der Theologie fast gänzlich: dort wurde ein neues Lebens- und Bildungsideal geboren, hier blieb man in der blossen Kritik und im gelehrten Stoffe haften, statt sich zu einem neuen Ideal der Frömmigkeit emporzuschwingen. Eine Hilfe bot nächst Hamann vor allem Lavater. Religiöse und theologische Fragen in breiterem Flusse von modernen Gesichtspunkten aus zu behandeln, konnte Herder sehr wohl von ihm lernen. Gar manche Anregung ist denn auch aus diesem Quell entsprungen. Allein an Tiefe des Denkens und Weite des Blicks war Herder ihm überlegen; und das Beste von Lavaters Schriftstellertum war erst ein Erzeugnis der siebziger Jahre, also gleichzeitig mit Herders Bückeburger Werken. Der Schwung zu einem grossen Wurf konnte daher auch von dieser Seite nicht kommen. Desto bedeutender ist Herders Leistung, die Leistung eines Pfadfinders in Gebieten, die bisher nur durch Blitz- und Dämmerlichter gelegentlich erhellt worden waren. Wir werden sie trotz aller Mängel auch rein formal bewundern dürfen, wenn wir sie an der theologischen Vor- und Zeitgeschichte messen. Die Tadler pflegen diesen Gesichtspunkt völlig zu vergessen; ja sie vergessen oft sogar das andere, dass weder Goethes dichterische noch Kants kritische Schöpfungen zu den Voraussetzungen von Herders Bückeburger Werken gehören.

Herder ringt zum wenigsten mit vollem Bewusstsein nach einem zusammenhängenden gedanklichen Ausdruck der neuen Frömmigkeit. Mag er dabei statt wie Lessing durch eine siegreiche Dialektik oder wie Kant durch eine sichere Logik vielmehr durch Stimmung und Gefühl getragen sein, sein Streben bildet doch einen ausserordentlichen Fortschritt auf dem Wege zur Klärung und Entfaltung des Neuen. Auch wo er streitet oder blindlings um sich schlägt, bleibt er niemals bei unfruchtbarer, negativer Polemik; sondern seine Streitsätze quellen aus einer positiven neuen Grundanschauung hervor, sie besitzen po-

erlösenden Charakter des Christentums; aber sogar jetzt noch geschah es in Form der Polemik, nämlich gegen Mendelssohn und Kant.

sitiven Inhalt und fassen sich in positiven Spitzen schöpferisch zusammen. Die Polemik ist niemals Zweck und Ziel, sondern lediglich ein für seine persönliche Eigenart und für die Stufe der geistigen Zeitentwicklung notwendiges Mittel, den Gehalt der neuen Frömmigkeit theoretisch zu verwerten. Was fehlt, ist nur die logische Bearbeitung der Begriffe, in die er einen geistigen Inhalt ergiesst, und ihre Gliederung zu einem möglichst bruch- und lückenlosen Ganzen. Nach seiner Anlage und seinem Bildungsgang konnte er diesen Mangel nicht überwinden. Ja die persönliche Unfähigkeit dazu beeinflusst seine Willensrichtung: so oft und stark er auch durch einen dunkeln Drang zu rein theoretischen Untersuchungen geführt wird, er macht sie stets einem praktischen Zwecke dienstbar. Die Provinzialblätter sollen das Gewissen der Prediger schärfen; die exegetischen Werke sollen nicht die Wissenschaft sondern das religiöse Gemüt befruchten; die geschichtsphilosophische Schrift soll die aufgeklärte Kultur von ihrer papiernen Nichtigkeit überzeugen und zu den Quellen eines mächtigen inneren Lebens zurückführen. Herder will im Grunde, auch wenn er wissenschaftlich arbeitet, mehr Prediger, Pädagog und Reformator sein als Gelehrter. Die theoretische Verwertung seiner neuen Frömmigkeit ist demnach stets zugleich praktisch bedingt, drängt also mehr nach Eindringlichkeit als nach Klarheit, mehr nach Kraft als nach Einheit. Musste nicht die allgemeine Entwicklung ebendahin führen? Wenn wir nicht auf den religiösen Mangel, der das Ergebnis mitbestimmt, sondern auf die Lage und das Bedürfnis der Zeit schauen, werden wir sagen dürfen: es war der naturgemässe Gang, den die religiös-theologische Entwicklung einschlagen musste. Wir werden das seltsam polemische Kleid, in dem die Bückeburger Errungenschaften Herders einherstürmen, nicht beklagen, sondern ein Stück des geschichtlichen Wachsens und Werdens darin zu erkennen suchen.

2. Seine Stellung zur Aufklärung.

Im einzelnen handelt es sich zunächst um Herders Stellung und Polemik gegenüber der geistigen Macht, die das breitere Leben der Bildung sowie an den meisten Orten den schulmässigen Betrieb der Wissenschaft beherrschte, gegenüber der Aufklärung. Man braucht nur wenige Seiten der in Bückeburg

verfassten Schriften und Briefe zu lesen, um eine Fülle von Angriffen auf die herrschende Strömung zu finden. An passenden und unpassenden Stellen ergiesst Herder seinen Zorn und Spott über sie. Ein ganzes Lexikon von Schimpfwörtern führt er auf. Kritische Sophisten, mathematische Metaphysiker, dumpfer Kathederton der Schulen, syllogistischer Kram, Modegespenst des Jahrhunderts, aufgeblasener Unsinn, kahle Moral und trockne Akroamen, scholastisch-moralische Pharisäerei mit Affenernst und Affenleichtsinn, Papierkultur, Konsorten, Vernünftler und Klüglinge — das ist nur eine kleine Auswahl aus der reichen Menge. Bei der Deutung der Apokalypse setzt er für seine Zeit die Aufklärer an die Stelle der jüdischen Verführer, die Johannes unter den Tieren verstehe (9, 61). Auch Paulus muss den Modeton der Zeit verurteilen helfen (6, 276). Er treibt es so arg, dass ausser andern Freunden selbst Hamann ihn mahnt, sein Publikum nicht allzu sehr en canaille zu behandeln. Ob er der Aufklärung auf ästhetischem, historischem, philosophischem oder theologischem Gebiete begegnet, er führt sofort eine leidenschaftliche Fehde gegen sie. Ob er sie in einem Buch verkörpert oder gar auf einem Throne walten sieht, Buch und Person wird unfehlbar ein Blitzableiter seines Ingrimms. So richtet er scharfe Pfeile gegen die englischen Deisten wie gegen die Helden der französischen Aufklärung, gegen Hume wie gegen Voltaire und Maupertuis. Als Typus der Aufklärung auf dem Throne gilt ihm natürlich trotz aller Bewunderung Friedrich der Grosse. Allerlei weiss er an ihm zu tadeln, von seiner Finanzpolitik bis hin zur Teilung Polens; am herbsten aber spricht das dritte Provinzialblatt gegen die Rolle, die der grosse König dem Vertreter der Religion, dem Geistlichen, anweist (6, 283, 314, 522 und 7, 238 ff.). Seinen eignen Landesherrn, den Bewunderer und Nachahmer Friedrichs, greift er zwar nicht öffentlich an; aber Briefe an vertraute Freunde (z. B. an Hamann 20. Juli 76) wissen desto deutlicher von Herders Unwillen gegen sein Aufklärungsstreben zu reden, und gewisse dunkle Stellen der Schriften musste der Graf auf sich beziehen. Am allerhäufigsten und stärksten aber liess er die literarischen Führer der aufgeklärten Theologie seine Waffen spüren.

An erster Stelle ist J. D. Michaelis zu nennen, der berühmte und einflussreiche Orientalist von Göttingen, Sekretär und später Direktor der Gesellschaft der Wissenschaften († 1791). Ihm

gegenüber war die Stellung Herders von vornherein schwankend gewesen. Schon 1764 erkundigt er sich bei Hamann: „Was ist Michaelis vor ein Mann?“ Im nächsten Jahre schreibt er selbst über ihn: er ist wenig tief, populär, jagt dem Neuen nach, indulget genio suo. Gleichwohl rühmt er ihn mehrfach in Rezensionen und in seinen Fragmenten. Die archäologischen Sonderstudien scheinen dann zunächst seine Achtung vor dem Altmeister des Faches erhöht zu haben. Wenigstens dichtet er im August 1769 zu Nantes eine Ode, die als Widmung an ihn gedacht ist. Allein schon kommt der Umschwung. Vielleicht zeigt er sich bereits in dem harten Urteil, das ein Brief vom Oktober 69 über seinen Moses äussert. Vollends die „Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden“, in denen er 1771/2 die handschriftliche „Archäologie des Morgenlandes“ weiter ausbaute, schlagen Töne an, die nicht nur kriegerisch, sondern zuweilen fast gehässig sind. Zwar zum Druck gelangen auch sie nicht; dafür aber greift Herder den Gegner 1772 öffentlich an. Er rezensiert in der neuen Zeitschrift der Genies, den Frankfurter gelehrten Anzeigen, die „Gründliche Erklärung des Mosaischen Rechts“, die seit 1770 erschien. Zwar rühmt er dabei einige Talente und Verdienste des Mannes, verhöhnt aber seine „selige Allgnugsamkeit“; „nichts ist aus dem orientalischen Geiste der Zeit, des Volks, der Sitte erklärt, sondern nur überall Blumen eines halb orientalischen, gut europäischen common-sense darüber gestreut“ (5, 423—26). Ein kleineres Schriftchen des Gelehrten, „Versuch einer Erklärung der 70 Wochen Daniels“ von 1771, wird nicht nur 72 in der Frankfurter Zeitschrift (5, 445 ff.), sondern noch einmal in dem Königsberger Literaturbericht von 1773 angegriffen (5, 267), und zwar zugleich mit der sogar von Hamann gerühmten „Orientalischen und exegetischen Bibliothek“. Als endlich 1774 der erste Band der „Aeltesten Urkunde des Menschengeschlechts“ an die breite Oeffentlichkeit trat, da war auch sie voll von beissender Satire, ja beinahe von persönlichen Schmähungen gegen den Beherrscher des Faches. Endlich schleudern noch die „Lieder der Liebe“, deren Kern aus dem Jahre 76 stammt, einen Blitz gegen den Frevler, der das Hohelied als Ehelied zu erklären gewagt hatte (8, 589). Zorn und Spott war in Herders Geist so hoch gestiegen, dass ihm unwillkürlich ein Tropfen davon entspritzte, sobald er nur den Namen Michaelis sah oder hörte.

Woher solche Leidenschaft? Auch Haym (I 568) glaubt, hier eine Kreuzung verschiedener Ursachen annehmen zu müssen. Am wichtigsten bleibt der innere Gegensatz des genialen Feuerkopfs zu der nüchternen und zugleich tyrannischen Art, mit der Michaelis bei aller Gelehrsamkeit Herders Lieblingsbuch in das Schema seines eigenen Verstandes zwang. Die Poesie, der mannigfaltige Reichtum, die erhabne Kraft des Alten Testaments verflochten sich wie in der ganzen Aufklärung, so auch bei diesem König des orientalischen Wissens zu einer trocknen Sammlung moralischer Lehren. An einem Gegenstand, der nur religiös, geschichtlich und ästhetisch gewürdigt werden kann, musste die Aufklärung für einen Vertreter der neuen Bildung zuerst ihren innersten Mangel erweisen. Insofern besitzt der Vorstoss Herders gegen Michaelis eine hervorragende geschichtliche Bedeutung. Allein seine Abneigung gegen die übliche Behandlung des Alten Testaments erklärt nicht alles. Weshalb denkt Hamann, der Urprophet des neuen Geistes, um so viel milder? Weshalb wird Michaelis um so viel schärfer angegriffen als andre Häupter derselben Geistesströmung, obwohl doch Herder eben damals den Wunsch hegte, nach Göttingen berufen zu werden, also eher streben musste, die Gunst des einflussreichen Mannes zu gewinnen? Angriffe von so persönlichem, gereiztem Ton erklären sich am besten aus persönlichen Gründen. Herder war wegen der Bibliothek seit 1771 in engere Beziehung mit einzelnen Göttingern getreten. Anfang Februar 72 hatte er die längst geplante Reise dahin ausgeführt und enge Freundschaft mit der Familie des Philologen Heyne geschlossen. So war er denn über die persönlichen Eigenschaften des Göttinger Führers wohl unterrichtet und wusste, was er tat, wenn er ihm unablässig eins vorwarf: anmasslichen Hochmut, eitle Selbstbespiegelung und Unfehlbarkeitsdünkel. Auch Lessing war, obwohl er die historisch-philologische Meisterschaft des Gelehrten bewunderte, bei der persönlichen Begegnung von 1766 durch diese Eigenschaften von ihm abgestossen worden [1]). Vollends Heyne nannte ihn brieflich den „Erzengel mit dem farbichten Kleide und Marktgolde" [2]).

Dazu lag eine doppelte Unwahrheit in der Stellung des eitlen Mannes. Sein Ruhm war noch weit grösser als seine

1) Erich Schmidt, Lessing II 226.
2) Haym a. a. O. I 568.

wirkliche Leistung: wo aber das Sein so weit zurücksteht hinter dem Schein, da pflegt der Mensch sich doppelt lächerlich zu spreizen. Herders Auge — schon früh auf ästhetischem Gebiete für den Unterschied des Echten und des Scheins geschärft — erkannte unter den ersten die Torheit seines Gebarens. Stand nun bei ihm selbst in Bückeburg das Streben nach Originalität auf dem Gipfel, so musste ihn die aufgeblähte Gestalt des gelehrten Pedanten erst recht zum Spotte reizen. Michaelis hütete sich ferner, seinen Ruhm durch Heterodoxie aufs Spiel zu setzen. Obwohl er das Alte Testament historisch zu erklären suchte, ja zuweilen rationalistisch misshandelte, blieb er dogmatisch orthodox. Er hob es geflissentlich hervor, indem er seine Lehrtätigkeit vom alttestamentlichen Gebiet, das in Göttingen der philosophischen Fakultät angehörte, auf das theologische, ja sogar auf das dogmatische Gebiet ausdehnte; er schrieb über dogmatische Dinge, ohne die geringste Befähigung dafür zu besitzen. Akkommodationen an die Ueberlieferung und kleinliche Kompromisse waren die Folge. Herder war sich eines unendlich tieferen Verständnisses für das Alte Testament wie für das ganze Christentum bewusst, er konnte auch die Ueberlieferung historisch würdigen und aus äusseren Gründen schonen — nach dogmatischen Kompromissen aber hat er nie mit Absicht gesucht. Desto weniger blieb ihm verborgen, wie das theologische Verhalten des Gegners von seiner religiösen Flachheit innerlich abstach. Sympathischer konnte ihm dadurch Michaelis nicht werden. Jedenfalls haben all diese Gründe zusammengewirkt, um den Ton seiner Polemik bis zu diesem unangenehm berührenden Grade zu verschärfen. Erst später hat er auch die Verdienste des grossen Gelehrten wieder anerkannt.

Einen andern Führer der Aufklärungstheologie hat Herder sachlich noch eingehender bekämpft, den weit verehrten Berliner J. J. Spalding († 1804). Wie mit jenem das Alte Testament, so hätte ihn mit diesem die gemeinsame Liebe zu Shaftesbury und mancher edle Zug verbinden können. Aber er wollte weniger Anschluss an die Grössen der Zeit als Klärung der verworrenen Lage und Ausscheidung aller fremdartigen Bestrebungen aus dem Gebiete der Religion. In Königsberg und Riga ist er voll von seinem Ruhme; doch schon jene Unterhaltungen und Briefe über die ältesten Urkunden schlagen auch ihm gegenüber einen andern Ton an. Obgleich er seine Predigten bei dem

jetzigen Zustande Deutschlands in aller Hände wünscht, nennt er sie, am Ideal gemessen, „so feierlich dämmernd, so wortreich, so unbestimmt und menschheitarm" (6. 166). Endlich 1772 bläst er öffentlich zum Kampfe. Der Brief an Lavater vom 30. Oktober 72 bezeichnet den Umschwung. Er wirft Spalding sowie der ganzen Aufklärung vor, dass er das Christentum durch einen „kalten, nervenlosen Ton" veräusserlicht und die biblische Sprache durch umschreibende Erklärungen verblasst. Während des folgenden Jahres entstehen nun die Provinzialblätter, das eigentliche Denkmal des Kampfes (vgl. S. 83 f.). Sie richten sich gegen das bereits in einer Rezension (5, 267 ff.) getadelte neueste Buch Spaldings von der Nutzbarkeit des Predigtamts, gehen aber im Laufe der Darstellung auch zur Kritik der vor 12 Jahren erschienenen und seitdem zweimal erneuerten Schrift „Ueber den Wert der Gefühle im Christentum" über. Der Gegensatz ist tatsächlich bedeutend. In Spalding sehen wir den Vertreter einer Frömmigkeit, die sich mit dem Staate und der Weltbildung um jeden Preis vertragen will und deshalb schwächliche Nachgiebigkeit nicht scheut; Herder dagegen eröffnet als Prophet des starken religiösen Innenlebens einen heftigen Angriffskrieg wider die Grundlagen der damaligen Weltbildung selbst — wie hätte er da noch so wohlgemeinte Versuche der Vermittlung dulden können? Dass der Streit ausbricht, darf uns also nicht wundern. Dass Herder mit solcher Schärfe streitet, erklärt sich aus seinem Temperament und seiner Bückeburger historischen wie persönlichen Lage. Wie ruhig urteilt später der Theolog, der Herders theologisches Testament auch gegenüber der Aufklärung wenigstens teilweise vollstreckt, über Spalding! Friedrich Schleiermacher rezensiert 1805 die Selbstbiographie des Verstorbenen[1]) und zeigt an seiner Gestalt einen besonderen, wohlberechtigten Typus des Christentums. Er tut es nicht nur dank einem ruhigeren Temperament, einer besseren persönlichen Bekanntschaft und der Rücksicht, die einem Toten gebührt, sondern weil für ihn die Aufklärung in weit höherem Masse als für den Bückeburger Herder eine religiös und wissenschaftlich überwundene Stufe der Entwicklung bedeutet. Wer gerecht urteilt, wird es dem ersten Rufer im Streit zugute halten, wenn seine Stimme besonders laut und gellend ertönt. Für

1) Vgl. Dilthey, Aus Schleiermachers Leben. In Briefen IV, 609–15.

seine Art zu schreiben leistet überdies Herder das äusserste an persönlicher Milde, indem er seine bittre Kritik durch den Satz versüsst, dass alle Bücher dieses Verfassers ihren Urheber als Menschen lieben lehren, ja von Einfalt und Adel zeugen (7, 227. 259 f. Aehnlich 7, 300). Für Michaelis findet er in dieser Zeit kein so versöhnliches Wort. Wenn er beide in demselben Fehler befangen sieht, so leitet er ihn bei Michaelis aus Eitelkeit ab, bei Spalding aus ruhigem Temperament (Nachlass II 23 f.). Ja die gleichzeitigen Briefe beweisen deutlich eine andauernde Hochachtung. Erst seiner Braut, dann der Gräfin Maria empfiehlt und übersendet er sogar mehrfach mit rühmenden Worten Predigten und andre Schriften des Gegners, z. B. die Gedanken über den Wert der Gefühle im Christentum und die Bestimmung des Menschen. Er fühlt sich gedrungen, einen Geleit- und Erklärungsbrief zu den Provinzialblättern an Spalding zu schicken, und kann es nicht verstehen, dass dieser, durch Freunde wie Teller beeinflusst, Brief und Buch als Heuchelspiel mit Unwillen aufnimmt. Herder ist weit entfernt von Heuchelei, sein Brief bezeugt vielmehr das Bewusstsein einer bleibenden inneren Verbindung. Bald genug kommt denn auch die Reue; schon 1777 möchte er alle Polemik gegen Spalding tilgen.

Wieder anders ist Herders Stellung zu Semler, dem Hauptträger der historischen Kritik († 1791). Hatte er sich früher öffentlich auf ihn berufen (z. B. 1. 32 f.), so nennt er in Bückeburg seinen Namen höchst selten. Nur zwei kurze Rezensionen, die beide dem Jahre 1772 entstammen, beschäftigen sich ausdrücklich mit ihm. Die eine gehört zu dem 1773 gedruckten Königsberger Literaturbericht, die andre steht in den Frankfurter gelehrten Anzeigen (5. 267 f. 440 ff.). Der Gegensatz zu der Behandlung von Michaelis in beiden Stücken könnte nicht auffallender sein. Wird der Göttinger verspottet, so erhält der Hallenser ein reichliches Lob. Semler — so heisst es — streitet zwar wider den Kanon [1], liefert aber aus seinen kirchengeschichtlichen Schätzen auch nützliche Beiträge dazu; „denn sonderlich gut müssen im Guten auch Vorurteile wirken“. An sich ist die freie Untersuchung des Kanons ebenso selbstverständlich, wie dass man erst sehen muss, um lesen zu kön-

1) Gemeint sind die bisher gedruckten Abhandlungen von freier Untersuchung des Kanons.

nen. Seine „Paraphrasis evangelii Johannis" (1771 f.) spült vielleicht im Suchen nach Moral den Sinn des begeisterten Evangelisten hinweg, sieht vielleicht den Gesandten Gottes zu dünn, nimmt den Allegorien, den Wundern und Symbolen ihre Bedeutung, schleppt zu viel Polemik mit sich, ist aber ausser durch reiche Belesenheit und Fleiss auch dadurch verdienstlich, dass sie gleichmässig gegen mystische Deutelei und dogmatische Wortpressung kämpft. Sie zeigt überdies, dass die übliche Klage über den Socinianismus Semlers töricht ist. Herder spricht ihm ausdrücklich seine Achtung aus und ermahnt ihn, sich über das „Gequäk" der Gegner hinwegzusetzen und „wie der Mond am Himmel wegzuscheinen, wenn auch unten Geschöpfe bellen". In demselben Jahre also, in dem der Kampf gegen Michaelis und sogar Spalding bereits in aller Schärfe tobt, hat Semler noch trotz manches Tadels im allgemeinen Herders Beifall.

Späterhin scheint sich die Stimmung allerdings etwas zu ändern. Ein Brief an Lavater (20. Mai 1775) nennt Semlers Schrift über die Gassnerschen Exorzismen einen Dreck und ihren Verfasser einen Narren; doch Herder wandelt häufig genug den Ton seiner Briefe nach der Stellung des Empfängers, und so wird man auch diese Aeusserung vorsichtig betrachten müssen. Ausserdem findet sich im Nachlass Herders ein langes Spottgedicht, das nach Suphan etwa zur Zeit der Provinzialblätter (B. 7, S. XXXVI), nach der besser begründeten Meinung Redlichs aber erst 1777 entstanden ist (B. 29, 744, Anm. zu S. 531). Es ahmt eine Vorlesung des Gelehrten nach, die sich in Prahlereien mit den eignen kritischen Taten sowie in karikiertem Tadel der biblischen Märchen und der kirchengeschichtlichen Helden ergeht; am Schlusse mündet es in direkte Verurteilung seiner unfruchtbaren, wortreichen Polemik und seiner Geschichtstürmerei. Wenn Redlich mit seiner Beziehung der Ode auf eine neue, stark polemische Schrift Semlers von 1776 recht hat, so brauchen wir keine besondere Verschärfung der früher geäusserten Kritik zu vermuten: Herder urteilt nur spöttischer, weil der polemische Ton des eben gelesenen Buches ihn gereizt hat. Doch selbst bei der Annahme Suphans beweist das Gedicht nur dasselbe wie der Brief an Lavater, nämlich dass die gärende Stimmung Herders auch Semler gegenüber gelegentlich in beissende Schärfe ausarten kann. Dass es nur vorübergehend der Fall ist, zeigt erstens die Tatsache, dass die Ode

ungeteilt und ungedruckt, ja ungekannt liegen geblieben ist, und zweitens der Mangel jeder Kritik sowohl in dem geschichtsphilosophischen Aufsatz von 1773 f., wie in den Erläuterungen zum Neuen Testament von 1775, dem Johannes und der Apokalypse von 74. Gelegenheit genug hätten wahrlich diese geschichtlichen und exegetischen Werke geboten. Sogar an einer Stelle, die einen Waffengang nahe legt, meidet er die Nennung des Namens und begnügt sich mit einem allgemeinen satyrischen Hinweis auf „die grossen Theologen unsrer Zeit", die das Hohelied aus dem Kanon herauswünschen (8, 589). Wie kommt nun Herder dazu, den verrufenen Führer der kritischen Aufklärung um so viel achtungsvoller zu behandeln als den vorsichtigen rechtgläubigen Michaelis, ja als den würdigen Spalding? Der Hauptgrund liegt sicherlich in der historischen Stellung Semlers: er überwindet die Aufklärung an drei wichtigen Punkten, in der besseren Scheidung von Religion und Theologie, im religiösen Individualismus und in der Auffassung des Christentums als einer geschichtlichen Religion, deren Quell für uns in der Bibel emporsprudelt. Daneben ist Herder Historiker genug, um auch die unmittelbaren Verdienste Semlers auf diesem Gebiete anzuerkennen. Was er an ihm bekämpft, ist immer nur die ungenügende, polemisch und rationalistisch getrübte Durchführung der richtigen Grundsätze. So hält die alte Dankbarkeit der Studienzeit hier stand. Er fühlt sich noch immer in einzelnen Dingen als Schüler Semlers, während er Michaelis gegenüber längst das Bewusstsein der sittlichen und sachlichen Ueberlegenheit hat.

Das Verhältnis Herders zu diesen drei Männern fasst das zur gesamten Aufklärung in sich. Wir können daher seine Stellung zu andern Trägern derselben Geistesströmung im Anschluss daran kürzer betrachten. Es kommen etwa folgende in Betracht: Ernesti, Teller, Jerusalem, Töllner, Eberhard, Crügott, Damm, Reiche, Bahrdt u. a. Fast nur Spott, ähnlich wie Michaelis, erntet der „Wörterbuchknabe", der Berliner Freund Spaldings, Abraham Teller; denn er hatte jenes Wörterbuch zum Neuen Testament verbrochen, das die kraftvollen biblischen Ausdrücke in einen flachen und geschmacklosen Brei von „homiletischem Konversationsgeschwätz" auflöste, den Zusammenhang der einzelnen Stellen zerstörte und ihren individuellen Charakter verflüchtigte. Dafür wird er in dem Königsberger

Literaturbericht, den Provinzialblättern, der Aeltesten Urkunde und den Erläuterungen zum Neuen Testament gebührend gegeisselt [1]. Auch hier ists ein persönlicher Grund, der den Unwillen Herders verschärft: Teller hauptsächlich hatte seinen Freund Spalding bei der Lektüre der Provinzialblätter und ihres Geleitbriefs feindlich beraten und über Herders Verfahren weithin zweideutige Berichte verbreitet. Parallel zu Spalding steht dagegen Abt Jerusalem in Braunschweig († 1789). Herder verehrt ihn persönlich, empfiehlt auch seine Schriften der Gräfin Maria, macht ihm aber dieselben Vorwürfe wie Spalding selbst (z. B. 6, 210). Endlich Ernesti in Leipzig († 1781) empfängt seinen natürlichen Platz neben Semler. Er wird als „unser Melanchthon" anerkannt; seine philologisch-kritische Methode, auch seine Abhandlung de officio Christi triplici erhält ein gutes, sachliches Lob (z. B. 7, 451). Nur bleibt wie der Mann selbst so auch Herders Verhältnis zu ihm weit mehr in einer gleichmässigen Ebene: wir lesen weder eine Spottode über ihn, noch ähnlich volltönende Lobsprüche.

Es folgen die Männer einer letzten Gruppe, die nur ganz selten und beiläufig erwähnt werden. Getadelt wird Töllner († 1774) mit seinen „schönen langweiligartigen" Schriften als „Kastigator der Bibel zum heiligen Sinn der Wolfisch-Baumgartenschen Philosophie" (6, 205), der „grosse Heidenseligmacher" Eberhard († 1809), ferner der berühmte „Teufelsbanner unsrer Tage", der alte Damm (7, 381), auch der abgesetzte Pastor Reiche, der eben damals einen Streit über die Taufe heraufbeschworen hatte (7, 412, 571 f.), und der berüchtigte Bahrdt wegen seiner neuesten Briefe und Offenbarungen Gottes. Ihnen würde er kein Loblied singen, auch wenn er sie häufiger nennen müsste. Aber neben sie tritt ein Aufklärer, den er mit reiner Achtung behandelt: Crügott, der Verfasser des Christen in der Einsamkeit (vgl. S. 26). Zwar greift er ihn in den Provinzialblättern wegen seiner Behauptungen über die Todesstimmung Jesu an, aber ruhig und sachlich; das Hauptturteil bleibt: „ein glänzender und edler Schriftsteller" (7, 437). Die biblische Kritik hat bei dieser Gruppe ihren Vertreter in dem Engländer Kennicot, dessen Variantensammlung sachlich gelobt und nur wegen der übergrossen Reklame verurteilt wird (6, 195; Hof-

1) Die schärfsten Angriffe, die in den Erläuterungen stehen sollten, wurden auf den Rat Zollikofers gestrichen, vgl. Suphan B. 7, S. XXXIII f.

mann S. 84 f.). Zu den selten aber rühmlich erwähnten Männern gehört endlich Lessing. Herder beruft sich nicht nur auf seinen Berengar mit Freuden (7, 440. 469), sondern er bleibt trotz der Wolfenbüttler Fragmente der persönlichen Freundschaft treu. An Hamann schreibt er (25. Mai 75; ähnlich schon Mai 74) die bezeichnenden Worte: „Der einzige, der mich, wohin er sich schlage, interessiert, ist Lessing. Aber auch bei dem ists aus seinem neuen Beitrage abzusehen, dass er seine geliebten Deisten nicht verlasse. Auch er bleibt also, wo er war." Zeiht er ihn hier deistischer Neigungen, so hält er seine Stellung doch für besonders wichtig und verzichtet völlig auf den geringschätzigen Hohn, mit dem er sonst die Deisten überschüttet. Mit vollem Rechte darf er in seinem literarischen Denkmal von 1781 rückblickend sagen: „Keinen Augenblick ist mir ein Gedanke eingefallen, mich deshalb an Lessing zu halten, oder über ihn Rache und Verdammung auszugiessen, weil ich Stellen eines Buchs, das er herausgibt, nicht sogleich aufhellen und berichtigen kann. Ihm dankte ich immer für die Bekanntmachung von Zweifeln, die mich beschäftigen und weiter leiten, die mir Gedanken entwickeln, wenn auch nicht auf dem ebensten Wege. Entwickelt müssen sie werden, wenn Sache S a c h e, Geschichte Geschichte sein soll" (15, 506 f.).

Das eine ergibt sich aus der vorgeführten Musterkarte von Urteilen klar: Herder sieht auch während seiner Bückeburger Wirksamkeit in den Aufklärern niemals eine unterschiedslose Masse von Gegnern. Welches aber ist nun der M a s s s t a b, an dem er sie misst und voneinander scheidet? Eine Ursache der Polemik fanden wir in rein persönlicher Empfindung; doch lässt sie sich nur gegenüber Teller und Michaelis und auch bei ihnen nicht als einzige feststellen. Vom persönlichen Standpunkt aus macht ihm die Wahl der Gegner sogar Ehre. Wieviel vorteilhafter wäre es für seine Wünsche gewesen, wenn er seine Waffen gegen minder einflussreiche Persönlichkeiten gekehrt hätte! Wie viel leichtere Arbeit hätte er zudem gehabt, und wieviel reicheren Beifall hätte er gefunden, wenn er seine Kräfte mit einem moralisch und wissenschaftlich minderwertigen Gegner, etwa mit Bahrdt, gemessen hätte! Wenn etwas, so beweist die Wahl der Gegner, dass er nicht persönliche, sondern sachliche Ziele verfolgte. Es war ihm heiliger Ernst mit seinem Eifer. Sachlich erkennt er zunächst zweierlei mit Entschieden-

heit an. Er rühmt und verwertet in der Seelsorge trotz aller Bedenken homiletische Leistungen wie die eines Crügott, Spalding und Jerusalem, in denen der Drang der Aufklärung nach Umsetzung der Religion in eine edle Praxis sich äussert. Er stösst sich nicht an der Tatsache der biblischen Kritik, sondern würdigt die Behandlung der Bibel nach den Grundsätzen der beginnenden historischen und philologischen Kritik sowohl in der dogmatisch milden Form Ernestis wie in der radikaleren Semlers; er hält sie für verdienstlich und im letzten Grunde selbstverständlich. Auf diesem Gebiete kann also das Gefühl des Gegensatzes seine Wurzel nicht haben; im Gegenteil, Herder ist sich bewusst, die Linien der Aufklärung hier selbständig weiterzuführen. Was er bekämpft, das ist vielmehr die ungenügende Ausmünzung des Reichtums, der in diesen Grundsätzen beschlossen liegt. Er fühlt die innere Verarmung, die in der Aufklärung allmählich Platz gegriffen hat; er trägt es schwer, dass sie sowohl der praktischen wie der historischen Wendung des Christentums ihren tiefsten Segen raubt. Den Grund der Verarmung findet er von seiner neuen Bildung aus in der Psychologie. Die Aufklärung hat der Religion keine selbständige Stellung im geistigen Leben angewiesen — daher hat sie ihr Bestes an den Intellektualismus und Moralismus verloren (S. 27. 43 f.).

Herder erkennt diesen Fehler zunächst ganz allgemein in der Wertung, die seine Gegner der Religion, dem Christentum angedeihen lassen. Fast alle die genannten Kraftausdrücke laufen irgendwie darauf hinaus, dass die Aufklärung eine Herrschaft der Metaphysik, der Philosophie, der logischen Schlüsse, des Katheders auf der einen, der Moral auf der andern Seite bedeutet. Nicht als ob er schlechthin ein Gegner der Philosophie geworden wäre. Er liest und schätzt philosophische Werke der Gegenwart wie der Vergangenheit. Er hasst sie nur, wo sie die Empfindungswelt, die Neigungen und Triebe in ihr Schema pressen, wo sie das wogende Leben töten wollen. Das aber scheint ihm das Ziel der noch immer herrschenden Wolfischen Philosophie, die nur Begriffe spinnt und mit mathematischen Demonstrationen die Fülle des aus der Tiefe quellenden Lebens zu ergründen glaubt. Gegen sie wendet er sich, wenn er die Philosophie bekämpft. Die Logik hat ihren guten Sinn, doch nur als dienstbarer Geist. Sie ist Sache des flachen, blossen

Verstandes, während alle geistigen Lebensmächte sich höchstens der Vernunft im tiefsten und allgemeinsten Sinn eingliedern lassen. Sein eigentlicher Feind ist also nicht die Philosophie selbst, sondern lediglich ihre logisch-formalistische Missgestalt. Hat er früher auf ästhetischem Gebiet seine Stimme gegen sie erhoben, so tut er es jetzt noch lauter auf dem religiösen. Denn hier ist sie besonders verderblich. Sie tötet die Religion und kann sie doch nicht ersetzen. Sogar ihre Gottesbeweise sind eine Torheit (6, 202. 271). So wenig sie mit dem Spiel der Begriffe die Wirklichkeit erfasst, so wenig vermag sie den Geist des Menschen nach irgend einem sittlichen Ziele zu lenken. Wenn sie Theologie und Predigt beherrscht, so erniedrigt sie die Kirche zu einer „Bildungsakademie für Bürger und Untertanen Seiner Majestät" (7, 238). „Ist die Philosophie, was sie sein soll, so wird sie ihren Ursprung, ihre Kraft und Schranken erkennen und sich in die Offenbarung[1]) verlieren. Sie ist nur eine dünne Wolke von Abstraktion, die über den duftenden Gewächsen des reichen Gartens Gottes allmählich emporgestiegen und ohne diesen Garten „nichts ist" (7, 371 f.). Innerhalb der Theologie äussert sich nun die Ueberschätzung der logischen Form in der Betonung des Katechismus und der katechetischen Lehrweise. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, wenn Herder trotz seiner Ehrfurcht vor Luther alles zurückweist, was darnach schmeckt. Nimmermehr darf die Möglichkeit einer Katechismus-Definition als Prüfstein des religiösen Wertes gelten (6, 256; vgl. auch 31, 370). Zuweilen erscheint Katechismus sogar parallel zu Deismus oder Moral als abschätziger Ausdruck für den Zeitgeist (z. B. 7, 280).

Was die Aufklärung dem Christentum durch ihre intellektualistische Deutung an praktischem Werte nahm, das suchte sie durch einen starken Moralismus zu ersetzen. Herder nun entdeckt auch hier den unechten Zug, das blosse Surrogat. Die eigentliche Urkunde dafür sind die Provinzialblätter, die sich dadurch zumal vor den Schriften der Rigaer und der Weimarer Zeit auszeichnen. Die Formel, die Spalding in der Nutzbarkeit des Predigtamts für den Beruf des Predigers geprägt hatte, „verordnete Lehrer der Weisheit und Tugend" wird eine der häufigsten Zielscheiben seiner Satire (7, 229. 232 f. 240 f. usw.).

1) Was darunter zu verstehen ist, vgl. S. 121 ff.

Verschmäht er es durchaus nicht, die Tugend mit der Glückseligkeit zusammen als Frucht der Religion zu nennen, so betrachtet er sie, mit der Weisheit gepaart, fast stets als Merkmal der religiösen Verflachung. Wer die Religion pflegt, um die Menschen dadurch tugendhafter zu machen, der stellt sie in den Dienst einer fremden, an sich tiefer stehenden Sache (vgl. unten S. 138 f.). Allerdings vermischt Herder dabei zwei verschiedene Dinge. Sein schärfster Unwille richtet sich gegen den politischen Missbrauch des Christentums, den er etwa in folgenden satirischen Worten kennzeichnet: „Wozu ist der Mensch" — Herder meint den Prediger — „allenfalls gut, als Geburts- und Totenlisten einzuschicken, Edikte zu verlesen und den Teufel zu predigen, damit die Edikte auch gehalten werden! Darnach also lasset uns Leute wählen und dazu ihren Rang messen! Der Pfaffe, der noch so viehisch ist, eine Religion zu glauben, die kein philosophisch-mathematisch-politischer Kalkul sei — was mit ihm, als dass man ihn zum Schrecken und Troste denen lasse, die vor dem Schreckvogel fliehen oder sich um den Trostvogel sammeln!" (7, 241). Schwärmt noch das Reisejournal (1769) von einer menschenbeglückenden Tätigkeit im Dienste der russischen Zarin, so hasst er jetzt jeden Anschluss an Fürst und Staat. Das Christentum ist dabei der leidende Teil. Es sinkt herab zu einem Erziehungsmittel für brave Staatsbürger, zu einer „politischen Peitsche der Bösewichter und Fronknechte" (6, 284). Die ganze bestehende Verbindung von Staat und Kirche wird ihm verdächtig; die Befreiung der Kirche aus den staatlichen Fesseln wird sein Ideal. In diesem Punkte fühlt sein religiöses und sein demokratisches Bewusstsein sich zugleich so stark herausgefordert, dass er ihm selbst in Weimar treu bleibt. Die Bückeburger Zeit aber hat das eine voraus, dass er hier von dem relativ äusserlichen Missbrauch zu dem inneren vordringt. Nimmermehr würde ein Theologe wie Spalding, würde eine ganze breite Geistesströmung jenem nachgeben, wenn sie nicht in diesem befangen wären. Man war es längst gewöhnt, das Wesentliche der Religion nicht auf ihrem eigenen Gebiete, sondern teils in einigen metaphysischen Lehrsätzen, teils in der Moral zu suchen. Je fester man im fridericianischen wie in jedem aufgeklärten Staate diesen selbst mit einer gewissen sittlichen Kultur zusammenfasste, desto leichter war es möglich, die moralische Dienstbarkeit der Religion in eine politische zu

verwandeln. So findet denn Herder gerade jetzt in Bückeburg, wo er am meisten unter der Aufklärung seufzt, den Weg zu der tieferen Erkenntnis von der Selbständigkeit der Religion auch gegenüber der Moral.

Fast heftiger noch braust er auf. wo die aufgeklärte Verkennung des Christentums das Verständnis der Bibel trübt. Denn hier steht die älteste, mit der Erinnerung an die Königsberger Jugend fest verwachsene Errungenschaft auf dem Spiele. Zwar auch andre theologische Strömungen tragen ihr Dogma in die biblische, aus ganz anderen Voraussetzungen geborene Literatur; aber am schlimmsten tut es unter dem Deckmantel der Wissenschaft die Aufklärung, die neue Philosophie. „Von Descartes, Keplers und Newtons Zeiten hats jedem Philosophen gebührt, eine neue Welt zu schaffen, und jedem Theologphilosophen, den alten Moses zum neuen Schüler dieses neuen Lehrers zu machen, zum kindischen, lehrbegierigsten Knaben jeder Metaphysik, Physik und neun Künste. Bibeln und Weltgeschichten. Philosophien und philosophische Historien. Physiken und Dogmatiken sind davon voll, die berühmtesten und törichtsten Namen unter- und nebeneinander . . .“ (6, 197 f.). Was er hier von der Misshandlung des Moses sagt, das zeigt er gelegentlich ebenso bei der gesamten Bibel. Der Kampf dagegen gehört zu den wichtigsten Leitmotiven der Schrift über die Aelteste Urkunde wie später der neutestamentlichen Erläuterungen. Ja Herder geht von der theologischen Exegese zur Geschichtsbetrachtung der Aufklärung über. Wo immer er geschichtliche Grössen durch moderne Gesichtspunkte missdeutet, wo er sie durch moderne Begriffe vergewaltigt sieht, da erhebt er seinen Ruf. Bei der Bibel geschieht es deshalb doppelt häufig, weil er sie nicht nur gegen die metaphysische, sondern auch gegen die moralistische Aus- und Eindeutung verteidigen muss. Gegenüber dem Streben, den Hauptwert der Bibel in der Begründung, Reinigung oder Befestigung der Tugend zu suchen, weist er mit Recht darauf hin, dass sie fast niemals „moralische Diskurse, Vorträge, Predigten“ enthält, die von den menschlichen Pflichten handeln. Er fragt, warum man zur Förderung der Moral nicht lieber Stücke von Sokrates, von Epiktet oder Marc Aurel verwende, die unmittelbar zum Ziele führen (7, 238. 240). Hält man die religiöse Verwertung der Bibel fest, obwohl sie unsre moderne Moral nur dunkel und mittelbar predigt, so kann das nur die

eine Ursache haben: die Selbständigkeit der Religion, die auch der klassischen religiösen Literatur einen selbständigen Wert verleiht [1]).

Seiner psychologischen Auffassung der Religion entlehnt also Herder die Waffen, mit denen er die Einseitigkeit der Aufklärung bekämpft. An ihren Massstäben misst er die ganze Richtung wie ihre einzelnen Träger. Je freier ein Theologe sich vom Intellektualismus und Moralismus zu halten weiss, desto wohlwollender betrachtet ihn der stürmische Reformator; je mehr die Vorzüge der Aufklärung ihm darin unterzugehen scheinen, desto heftiger wallt sein Blut. Das ist ein Gesichtspunkt, der mit der dogmatischen Frage nach Orthodoxie nicht das geringste zu tun hat: er bedeutet vielmehr eine Prüfung der theologischen Literatur nach ähnlichen Gesichtspunkten, wie Herder und seine Geistesverwandten sie bereits früher über die ästhetische Literatur verhängt hatten. Genau besehen, bleibt er auch hier dem innersten und edelsten Sinn der früheren Aufklärung durchaus getreu. Oder mehr als das: indem er die herrschende Form der Aufklärung zerschlägt und überbietet, führt er sie selbst aus ihrer engen Verarmung heraus. Strebte sie nach einer naturverklärenden Weltoffenheit, so erweitert Herder diesen Zug: er dehnt ihn auf die Empfindungen, ja auf den sinnlichen Untergrund des Lebens aus und erschliesst ihm dadurch einen ungeahnten Reichtum. Drängte ferner in der Aufklärung die Religion zu praktischer Bewährung ihrer Kraft, so weist Herder sie jetzt hin auf die heiligende Durchdringung des ganzen Menschen, auch seiner Empfindungen, Leidenschaften und Sinne. War endlich die Beschäftigung mit der Geschichte eine Lieblingsarbeit der gesamten Aufklärung, so beseitigt Herder die Schranken des selbstherrlichen Hochmuts, mit denen sie sich das Verständnis vergangener Zeiten und ihrer besonderen Grösse verschloss. Er vermag in alledem den richtigen Weg zu zeigen, weil er den Grundirrtum der Zeit erkannt hat, die Missachtung des selbständigen Gehalts der Religion. Es ist zunächst eine rein formale Erkenntnis. Aber sie hängt mit der Empfindung eines weiteren, tiefsten Gegensatzes zusammen, die zuweilen anklingt, ohne voll und gross hervorzutreten. Herder wirft gelegentlich den Gegnern vor, dass sie einen selbstgeschaffnen

1) Genaueres über Herders Stellung zur aufgeklärten Bibelbehandlung wird der dritte Abschnitt bringen.

Gott verehren und dass ihr ganzes Christentum ein luftiges Gebäude subjektiven Denkens sei (vgl. z. B. 29, 540 ff.). Mit Recht; denn wo die Religion in Begriffen und der Wirkung dieser Begriffe auf das sittliche Leben gesucht wird, da sinkt sie zu einem Gliede der Bemühungen herab, mit denen der Mensch sein Wissen und Handeln auf eine höhere Stufe zu erheben strebt. Herder empfindet und verspottet die Nutzlosigkeit dieses Tuns. Für ihn ist die Religion im letzten Grunde wie für Hamann und Lavater ein durstiges Erfassen von Realitäten, ein Empfangen von innerer Fülle und Kraft, ein Sicherlösenlassen von Gott. Er ahnt und empfindet den Gegensatz, ohne ihn klar zu erkennen. Er ist selbst zu sehr ein Kind der Aufklärung, zu wenig rein religiöse Natur, als dass er mit seiner Frömmigkeit die Schranke des aufgeklärten Christentums ganz überwinden könnte. Ohne praktische Ueberwindung aber ist der theologische Fortschritt unmöglich.

3. Seine Stellung zu den älteren Richtungen.

War Herder weder durch persönliche Kräfte noch durch die Höhe der Zeitentwicklung befähigt, eine neue in sich zusammenhängende Theologie zu schaffen und verschmähte er doch anderseits jede bewusste Anlehnung an die herrschende aufgeklärte Theologie, so lag die Versuchung nahe, dass er sich zurückwandte zu den älteren Richtungen der theologischen Entwicklung. Noch bedeuteten Orthodoxie und Pietismus im öffentlichen Leben eine gewaltige Macht (vgl. S. 44 f.). Jene beherrschte weithin die kirchlichen Kreise, dieser befriedigte in ungezählten Herzen die Sehnsucht der selbständig suchenden Frömmigkeit. Jene weckte durch ihre folgerechte Ausbildung und ihre unumstössliche Zähigkeit, wie Lessings Beispiel zeigt, noch immer hohe Achtung; dieser gewann die menschliche Teilnahme gerade der neuen Geister durch die Kraft und Fülle seiner Empfindung. Vollends Herder besass in seinem geschichtlichen Verständnis vergangener Zeiten wie in seiner persönlichen Freundschaft zur Gräfin Maria die Brücken, die ihn rückwärts führen konnten. Und er gebärdete sich zuweilen so, als ob er sie betreten wollte.

So erklärt sich seine eigentümliche Stellung zur O r t h o-

d o x i e. Ein Mann der äusserlichen Vermittelungen ist er nicht; sein Temperament braust viel zu stark, als dass er, selbst den besten Willen dazu angenommen, eine weise Zurückhaltung bewahren könnte. Der Unterschied, den Semler zwischen öffentlicher und privater Religion feststellt, und der eine innere Freiheit mit äusserer Orthodoxie verbinden könnte, widerspricht seinem starken pädagogischen und reformatorischen Streben nach Einfluss auch auf das öffentliche Leben. So schliessen sich für ihn die üblichen Auswege aus der dogmatischen Verlegenheit der Zeit. Bei der Wahl aber zwischen aufgeklärter Heterodoxie und alter Orthodoxie bleibt ihm — man denke an Lessing! — kein Schwanken. Er, der seinen Luther von Herzen verehrt und vermöge seines geschichtlichen Sinnes auch älteren Geistesrichtungen ihre eigentümliche Grösse ablauschen kann, rechnet sich, wenn er wählen muss, doch lieber zu den Orthodoxen. Er behauptet 1773 in einem Brief an Heyne sogar, dass er niemals eine Silbe gegen die Orthodoxie geschrieben habe und es nach seinem Plane nicht tun könne (7. B., S. XXXVIII ff.). Besonders stark zeigt sich die darin liegende Selbsttäuschung in der Zeit, wo man ihm von London und Hannover aus mit dem Vorwurf der Heterodoxie den lockenden Weg nach Göttingen versperren möchte. Er mag nicht zu den Aufklärern gerechnet werden, die er selbst verabscheut. Er bemüht sich deshalb, orthodox zu schreiben. Da es ihm schwer gelingt, so zieht er wenigstens bei den Erläuterungen einen theologischen Freund zu Rate, der alle dogmatischen Verstösse streichen soll (vgl. Suphan 7, S. XL ff.). Nachdem er dessen Ratschläge teilweise befolgt hat, plagt ihn freilich das Bewusstsein, dass er äusseren Einflüssen zu Unrecht nachgegeben hat. Er entschuldigt sich darob bei seinem Beichtvater Hamann am 18. Juni 75: „Vielleicht ärgern Sie sich über den zu blossen dogmatischen Gebrauch; ich konnt' aber, um der Notdurft der Zeit willen, damals nicht anders." Inwiefern er wirklich orthodox zu sein glaubt, das zeigt am besten ein Brief an seinen Gönner, den Hofrat Brandes in Hannover (1776): er wolle gerade durch seine Schriften Orthodoxie, wahre Theologie gegenüber dem deistischen Jahrhundert herstellen und hoffe, dass seine undogmatischen Schriften einst noch tiefer gegen jenes wirken würden „als 100 Spinnweben von Dogmatik und verjährten Kalendern" (Erinnerungen I 320). Wer so spricht, kann unmöglich orthodox im

geschichtlichen und dogmatischen Sinn des Wortes sein, auch wenn er selbst es will und behauptet. Und wenn er hinzufügt, er sei bereit, mit Herz und Mund auf die symbolischen Bücher zu schwören, so werden wir später sehen, wie anders, wie unorthodox er die Anerkennung der symbolischen Bücher versteht.

Von wirklicher Orthodoxie kann bei Herder also keine Rede sein. Sobald er bestimmte Punkte nennt, sagt er das selbst sehr klar. Die orthodoxe Exegese taugt an sich, obwohl sie einzelnes Gute erarbeitet hat, ebensowenig wie die aufgeklärte; denn die Exegeten „von Kalov zu Teller und von Teller zu Kalov“ gehen von dogmatischen Systemen aus (6, 197). Die Orthodoxen (und Pietisten) finden an jeder Stelle der Bibel alles, während die Aufklärung im ganzen Neuen Testament nichts findet; die erste von diesen Sekten ist gottlob verdrängt, die letzte herrscht leider noch immer! (7, 350). Wir sehen aus dieser Stelle zugleich, weshalb Herder trotz eines sachlich ebenso scharfen Gegensatzes doch weit seltener gegen die orthodoxe Exegese kämpft als gegen die aufgeklärte: er sucht lebendige Feinde, mit denen es zu streiten lohnt — die Orthodoxie aber scheint ihm wissenschaftlich seit Jahrzehnten tot zu sein, so tot, dass er gelegentlich ihr Bestehen leugnet. Sie kann sich selbst so wenig verteidigen, dass er ihr aus Ritterlichkeit beispringen möchte. In modernstem Geiste gebildet, hatte er niemals unter ihrem Bann gestanden; er war deshalb frei geblieben von jenem Hasse des entlaufnen Sklaven wider seine Kette, der auch die theologischen Kämpfe oft genug vergiftet. Er war fähig geworden, die Orthodoxie historisch zu verstehen und ihre innere Notwendigkeit für gewisse Zeiten der Geschichte zu begreifen. Er achtete sie gleich Lessing als eine mit dem grössten Scharfsinn ausgebildete, charakteristische Form des Christentums. Für seine Person aber zieht er sich überall vom Dogma, von der Kirchenlehre auf die historisch verstandene Bibel zurück. Gerade die Provinzialbriefe, durch die er seine Orthodoxie beweisen möchte, und die Erläuterungen, in denen er sich mit vieler Mühe „in den engsten Pfaden der Orthodoxie“ gehalten zu haben glaubt (Hamanns Schriften V, 142), greifen wichtige Lehren der Kirche unmittelbar und heftig an. Er verwirft z. B. die alte Christologie, die in Christo ein „höheres Blendwesen“, einen „superfiziellen Gott“ anbetete (7, 199). Er tritt ferner an Ernestis Seite bei der Bestreitung der Lehre von den drei Aemtern

(7, 451. 453). Vor allem kämpft er wider die Satisfaktionstheorie, die ihm als juristische Fälschung der biblischen Erlösungslehre erscheint[1]) (7, 386. 429. 439). Was ihn aber am tiefsten von der Orthodoxie scheidet, das ist das Dogma vom Kanon. So beredt er die Bibel zu preisen, zu deuten und zu predigen vermag — als äussere Autorität kann er sie niemals anerkennen; sie steht ihm zu hoch, um als Gesetz- oder Lehrbuch zu dienen. Entzieht er damit den Orthodoxen ihren biblischen Grund, so bestreitet er ihnen endlich auch das Recht, sich auf ihren gepriesenen Luther zu berufen. „Wie manchem Eiferer für Luthers Lehre wäre aus dem Munde des Mannes selbst wie klar zu zeigen, wie mit Unwissenheit und Unverstand er eifre!“ (7, 257). Noch gröber schreibt er an Lavater 1775: „Ich glaub', ich kenne und liebe Luther inniger als der Haufen seines orthodoxen Nachfolgerviehes, die mich mitunter suspicione quadam für Ketzer halten“ (Nachlass II 152 f.).

Zumeist findet er die Orthodoxie nicht als selbständige Macht, sondern angelehnt an ihren früheren Gegner, den Pietismus. Sofern dieser die orthodoxen Einseitigkeiten beibehalten hat, trifft ihn dasselbe Urteil wie jene. Allein er ist besonders in seinem späteren Verlauf eine so weitschichtige und verschieden geartete Geistesströmung, dass damit nur eine nebensächliche Seite in dem Verhältnis Herders zu ihm gekennzeichnet wird. Auf der einen Seite wird er durch die Verbindung mit der Orthodoxie immer enger, verliert alle bedeutenden Vertreter und somit jeden Einfluss auf die Entwicklung. Auf der andern Seite bildet er den Nährboden für die neue ästhetisch-psychologische Bildung; hatte man erst gelernt, die eignen Empfindungen zu belauschen, so kostete der Uebergang von den religiösen zu den ästhetischen und allen rein menschlichen Empfindungen nur einen kurzen Schritt. Es ist kein Zufall, dass Klopstock, Kant, Hamann, Lessing, Lavater, Herder u. a. pietistischen Kreisen entstammen. Bei den edleren Pietisten ging beides häufig Hand in Hand. Aber auch wo das ästhetische Element nicht hinzutrat, fiel die dogmatische Gebundenheit allmählich hinweg; man versank in mannigfache Schwärmerei, blieb aber doch lebendig und entwicklungsfähig. Wir haben vorhin gesehen, dass Hamann und Lavater in solchen Kreisen Anhänger fanden (S. 57);

1) Genaueres über die Stellung Herders zu den wichtigsten Dogmen im letzten Abschnitt (D).

für Herder gilt dasselbe. Er hört von schlichten frommen Laien, die ihm für seine Schriften herzlich danken. Männer, die schon von Lavater zu einer höheren Form des Pietismus gefördert worden waren, wenden sich nun auch ihm zu. Eine Zeitlang ist er mit dem aus der Schweiz gebürtigen Hannoverschen Leibarzt Zimmermann, dem Freunde Lavaters, aufs engste verbunden. Pfenninger und Häfeli begeistern sich für ihn. Persönlich ferner steht er dem niederdeutschen Pietismus eines Collenbusch und Hasenkamp. Doch wissen wir, dass er dort Verehrung geniesst (S. 57); und anderseits urteilt er selbst im Königsberger Literaturbericht gelegentlich über den ältesten Hasenkamp, der über die 70 Wochen Daniels geschrieben hatte: „ein oft treffender Name, eben weil er selten erscheint“ (5, 267; genannt auch 7, 501 Anm.). Es ist demnach nicht zu leugnen, dass Herder in Wechselbeziehung zu pietistischen Kreisen steht, aber nicht anders als schon Hamann und Lavater: er ehrt ihre Frömmigkeit und wird trotz seiner abweichenden Theologie, ja seiner andersartigen Glaubensweise als hohe christliche Persönlichkeit von ihnen anerkannt.

So erklärt es sich, dass Herder trotz seiner persönlichen Beziehungen zu vielen Pietisten doch die Eigentümlichkeiten ihrer Geistesrichtung bekämpft. Natürlich vor allem die der Schwärmer und Phantasten. Sogar Lavater, der manches von den krankhaften Begleiterscheinungen des Pietismus übernommen hatte, muss darob steten Tadel hinnehmen. Bei Männern wie Jakob Böhme und Oetinger scheint ihm zwar alles subjektiv wahr, aber nicht Quell höherer Offenbarung zu sein (Nachlass II 133). Nicht einmal Zinzendorf erhält Gnade vor seinen Augen; seine Lebensgeschichte beweist deutlich, wie allezeit aus dem Pietismus der Separatismus erwächst. In den Provinzialblättern (7, 259) wie in einem besondern Gedichte (29, 53) vergleicht er ihn mit dem schmarotzenden Epheu, der sich um die deutsche Eiche Luther schlingen will. In den Liedern der Liebe kritisiert er mit ähnlicher Schärfe wie den Aufklärer Michaelis einen pietistischen Mystiker, dessen Schrift über das Hohelied die wunderbarsten Blüten der mystischen Exegese bietet; schon der Titel kennzeichnet sie: „Umschreibung und Erklärung des Hohenliedes oder die Gemeine mit Christo und den Engeln im Grabe“ (1776. Vgl. 8, 589 f. 678). Solch' mystisch-allegorische Deutung der Bibel ist ebenso töricht, ja schlimmer als die dog-

matische der Aufklärung und Orthodoxie. Aber Herder begnügt sich nicht mit der Verwerfung absonderlicher Spitzen, er bekämpft auch den normalen Pietismus. Die „pietistische Schwärmerei“ ist der natürliche aber ebenso falsche Gegenpol zur „kalten Philosophie“ (7. 259 f.). Sie führt zu jenem kränkelnden Empfindungshorchen, dem schon Luther entgegengearbeitet hat; er sah an Kopf und Herz sieche Zeiten voraus — obwohl er warnte, sind sie gekommen, „und eine Seuche hat die andre abgelöst: Behorcher des Kopfs die Behorcher des Busens“ (7, 272). Zwischen beiden Polen will Herder nun die rechte Mittelstrasse wandern. Daher tadelt er in Predigten und Briefen die pietistische Art, Gefühle zu erzwingen. Ein Gefühl der Schuld oder Seligkeit, das man nach frommen Beispielen gewaltsam in der eignen Brust geweckt hat, bleibt unnatürlich und überspannt. Wie jede Heuchelei fällt es bald und elend in sich zusammen (z. B. 31, 179 ff.). Aber auch der Inhalt der religiösen Empfindung ist bei den Pietisten oft genug krankhaft. Herder hatte das selbst erfahren, als er in Mohrungen jenem Trescho diente, der noch lange Zeit die Welt mit den Kindern seiner Musse in Todesstimmung zu versetzen suchte. In einer Rezension von 1772 nennt er ihn den grossen Sterbensapostel, der überall Tod findet, der „jede Wange der Jugend und jede blühende Rose so fein mit Lämmleinblute bespritzt, seine Wohnung auf Erden nicht nur von Totenknochen, sondern immer von denen auf Golgatha erbaut“ (5, 291). Die Gräfin Maria, die er so innig verehrt, ist ihm ein neues Beispiel für den verderblichen Einfluss der pietistischen Gefühlserzwingung und -verkränkelung. Er predigt ihr deshalb freudigste Weltoffenheit: „Der Geist Jesu . . . ist kein Geist der Furcht noch der ängstlichen Gesetzlichkeit, sondern der Freiheit und Freude: . . . auch warme Rausche zum Guten sind vielleicht nicht gut, sie machen zu bald müde“ (Erinnerungen I 374). Am meisten hat er mit den Pietisten in der Schätzung der Bibel gemein — waren sie es doch gewesen, die mit sicherem Instinkt die erste Bresche in den dogmatischen Missbrauch der Bibel brachen, die vor allem ihre erbauliche Kraft betonten! Und doch hält er auch hier den Tadel nicht zurück, ja er wendet ihn gegen den Mittelpunkt der pietistischen Bibelbenutzung, gegen die Darstellung Christi. Das Urteil, das er einst in den Fragmenten über die Christologie seines geliebten Klopstock gefällt hatte, wird fast noch

verschärft: Klopstocks Messias ist nach dem Umriss seiner Bildung und dem Ausdruck seiner Handlung mehr „ein Christus Hallischer Schule als der grosse Christus der Religion“: es fehlt die genaue historisch-exegetische Grundlage der neuen Wissenschaft [1]) (5, 258—60).

Dreierlei stösst ihn demnach am Pietismus ab: das Streben, die Fülle der religiösen Empfindungen in ein bestimmtes, enges Schema zu pressen; die Todesstimmung, d. h. der Mangel an Weltoffenheit, und endlich der Tiefstand der wissenschaftlich-exegetischen Bildung. Es fehlen dieser innerlich so reichen Geistesströmung die drei Züge, welche die bessere Aufklärung auszeichnen. Herder hat sie in vollem Masse übernommen und verbindet sie mit dem unendlichen Vorzug, den der Pietismus gegenüber der Aufklärung besitzt, mit der begeisterten Ueberzeugung von der Kraft und der Selbständigkeit der Religion. Herder behauptet demnach eine durchaus selbständige Stellung gegenüber den theologischen Richtungen seiner Zeit. Zwar bekämpft er die Aufklärung besonders heftig, doch ohne ihre Errungenschaften preiszugeben; zwar nennt er sich gelegentlich orthodox und geniesst persönliche Beziehungen zu einzelnen Vertretern des Pietismus, aber sachlich nähert er sich keiner von beiden Richtungen auch nur um Haaresbreite. Er übernimmt das Erbe aller theologischen wie aller weltlichen Strömungen, gestaltet es um und schmilzt es kraft seiner eigenen Frömmigkeit aufs neue in die Entwicklung ein.

B. Selbständigkeit und Wesen der Religion.

1. Ihr Inhalt.

Herder macht es dem Historiker nicht leicht, in kurzen Worten seine Theorie von der Religion zu kennzeichnen. Es gibt in allen Bückeburger Schriften nicht eine einzige Stelle, die sich ohne weiteres als Ausgangspunkt dazu benutzen liesse. Wir mussten uns durch einen Blick auf seine Polemik die rechte Grundlage schaffen, auf der seine mannigfaltigen und vieldeutigen Aussagen den rechten zusammenhängenden Halt gewinnen.

1) Uebrigens urteilt Lavater in dieser Zeit ganz ähnlich: Klopstock überhüpft das Geschichtliche und versäumt es, Jesum anschaulich zu machen; er ist „ein Feind des Geschichtlichen“ (Nachlass II 57).

Erst jetzt dürfen wir hoffen, ein wirkliches Bild seiner Frömmigkeit oder seines Ideals der Frömmigkeit zeichnen zu können.

Wir gehen wiederum von einer psychologischen Forderung aus. Herder entdeckt unter den ersten den intellektualistischen Zug der Aufklärung. Er leuchtet aber zugleich mit der Fackel seiner spöttischen Kritik in die Augenblicke hinein, in die der aufgeklärte Bürger den Rest seiner frommen Empfindungen flüchtet: in die Augenblicke der kirchlichen Andacht. Eine Empfindung, die vorübergehend durch blosse, wenn auch noch so erhabene Begriffe geweckt wird, schwebt in der Luft; sie steht nicht in Verbindung mit der wirklichen Welt und dem seelischen Zustand des Menschen. Sie gleicht nicht der duftigen Blüte, die mit Notwendigkeit aus der Knospe emporspringt, sondern sie bleibt ein fremder, künstlicher Körper im Leben. Schon die Rigaer Schrift über die Archäologie der Hebräer bekämpft mit Ernst und mit Hohn die unnatürliche feierliche Andacht (6, 90 ff.). Predigten von 1772 und 75 schlagen ähnliche Saiten an (31, 172 f. 400). Am wuchtigsten aber übernimmt die Aelteste Urkunde das Erbe. Sie wendet es gleichmässig gegen das „feierliche Dämmern" über religiöse oder metaphysische Begriffe, das sie den aufgeklärten Predigten vorwirft, und gegen das pietistische „Aufstreben nach plötzlichen, schwärmerischen, verborgnen Gottesgefühlen". Beides bedeutet eine „Suspension der Seele". „Unwürdiger, unnatürlicher, zerstörender Zustand der Menschheit, wie viel tust du insonderheit in der zarten kindlichen Seele Schaden auf lebenslang! Verdämmert Gott und die ganze Schöpfung, langweilet und verekelt Gebet und Religion, verwüstet die Seele zu einem hohlen Kruge, in dem zeitlebens ein feierliches, vielleicht grauliches Nichts schallet! Wir nennen die Zustände geistlich, spirituell; ob aber etwas ungeistiger, geistverwüstender sein könnte? Opium der Seele[1], und sie träumt nicht einmal lieblich!" (6, 305 f.). Gegenüber den innerlich unwahren Gefühlen der aufgeklärten wie der pie-

1) In einem Briefe an Hamann von 1781 nennt Herder auch die ästhetische Stimmung des Weimarer Hofes einen „süssen, mystischen Opiumtraum unverstandener Ideen und Gefühle". Gerade hier zeigt es sich, dass jede Art der Gefühlsschwelgerei ihn zurückstösst, die ästhetische ebenso wie die pietistische und metaphysische; auch sie widerstreitet dem wirklichen Leben. Immer und nach jeder Seite verlangt er von der Gefühlswelt einen inneren Zusammenhang mit der Wirklichkeit.

tistischen Frömmigkeit fordert er seinerseits mit aller Kraft die engste Beziehung des religiösen Lebens auf die Wirklichkeit. Er fordert sie nicht nur, sondern er malt ihr Ideal mit bezaubernden Zügen in der Religion Adams, dann der Urmenschheit überhaupt, und in der Gestalt des Erlösers. Christus z. B. wird in den Predigten als Bringer und Vorbild einer klaren, weltoffnen Frömmigkeit gepriesen (31, 400). Die Erläuterungen fragen: „Wann wurde er ein Vorbild eingezwungner, dunkler, mystischer Zustände? Wo in seinem Leben ist ein Wink, diese Bahn zu gehn oder sich darauf zu zwingen?“ (7, 414). „Und du, o ebnes, offnes, einfältiges Leben Jesu, wirksames Leben der Apostel, wie weit bist du von Schwärmerei und Mönchswahn ferne!“ (7, 456).

Eine Frömmigkeit, die ihren Reichtum und ihre Kraft der gesamten leiblichen und geistigen Anlage des Menschen entnimmt, die also in innigstem Zusammenhange mit seinem Leben steht, besitzt kein äusserlich abgegrenztes Gebiet. Auch ihre Welt ist die Wirklichkeit, dieselbe Wirklichkeit, die sich den Sinnen des Menschen aufdrängt und die seine ästhetischen und moralischen Empfindungen wie seinen Verstand beschäftigt. Nicht in den Dingen selbst, sondern lediglich in der Art ihrer Auffassung kann die Selbständigkeit der Religion begründet sein. Rechte Frömmigkeit ist ein bestimmtes Verhältnis der einheitlichen seelischen Kraft zu der durch Sinne und Empfindungen vermittelten Wirklichkeit. Wie bestimmt nun Herder dies Verhältnis?

Er zieht zur Hilfe einen Begriff heran, der den christlichen Theologen von jeher geläufig gewesen war, aber einer gründlichen Umwertung bedurfte, den Begriff der Offenbarung[1]). Zwar hatte auch die strengste Orthodoxie niemals vergessen, dass es eine Offenbarung Gottes in der Natur gab, aber den eigentlichen Inhalt hatte der Begriff aus der dogmatisch festgelegten biblischen Anwendung empfangen: er war zur rechten Formel für die Anschauung herabgesunken, dass Gott den Menschen ein Wissen über sich und sein Heil auf übernatürliche

1) Er überträgt ihn sogar auf das Gebiet des weltlichen Geisteslebens und spricht gelegentlich von der Offenbarung seelischer Züge (Nachlass II 127). Nach seiner Gesamtanschauung hätte er das ganze Leben des Menschen als Offenbarung seines Innern betrachten können, wie Schleiermacher es später tat.

Weise geschenkt habe. Die Offenbarung in der Natur ergänzte dies Wissen durch einige Lehrsätze über Allmacht, Weisheit und Vorsehung Gottes. Die Aufklärung hatte die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung immer weiter verschoben, ja sie liess in ihren einseitigsten Vertretern nur die erstere gelten, aber die intellektualistische Deutung zu überwinden, war sie bei ihrer Eigenart nicht fähig gewesen. Der Fortschritt konnte nur darin bestehen, dass die ursprüngliche religiöse Wertung des Begriffs die engen Schranken der theologischen Anwendung durchbrach. Hamann ist der erste, bei dem dieser Fortschritt sich nachweisen lässt: er fasst in dem Worte die Durchgottung zusammen, die er an allem Natur- und Weltgeschehen vollzieht, das gesamte Walten Gottes ist eine grosse Offenbarung. Herder folgt auch darin seinen Spuren, nur dass er sie noch folgerechter einhält als sein Lehrer selbst. Er nutzt das uralte Wort als ein Panier im Kampfe gegen die natürliche Religion. War damals sogar im Schosse der Aufklärung durch Gelehrte wie Semler und Gruner ein leises Streben aufgetaucht, das Christentum nicht als System von vernünftigen Begriffen, d. h. als Erzeugnis des Verstandes, sondern als positive geschichtliche Erscheinung zu verstehen, so erkennt Herder mit grundsätzlicher Schärfe die Wertlosigkeit, ja die innere Unmöglichkeit der natürlichen Religion überhaupt[1]. Zwar den hergebrachten Gegensatz von natürlicher und offenbarter Religion verwirft er gänzlich (6, 265); es ist ein sinnloses Spiel, Vernunft und Offenbarung oder Vernunft und Gnade einander entgegenzustellen (7, 369; 9, 439). Aber der Gegensatz, den er an den Tag bringt, ist desto tiefer gefasst. Die natürliche Religion ist mit all ihren abgezogenen Begriffen eine Erfindung der Philosophie, ein leerer Schatten ohne praktische Bedeutung. Seinen Gott finden kann der Mensch nicht durch logisches Denken, sondern lediglich durch die Wahrnehmung der göttlichen Taten, d. h. durch Offenbarung. Wie Herder auf allen Gebieten die Bildung des menschlichen Geistes durch objektive Mächte betont, durch die Natur, die Ueberlieferung und Sprache, so lässt er auch die Religion ihre beste, ihre einzige Nahrung aus dem objektiven Walten Gottes saugen. Erst nachdem Gott zum Menschen geredet hat, kann dieser ihn erkennen und verehren.

1) Auch auf das Naturrecht dehnt er seine Polemik gelegentlich aus, z. B. 6, 312.

Dabei hat der neue Begriff der Offenbarung die frühere Starrheit abgestreift; leise schwingen in ihm neben den objektiven auch die zarten subjektiven Töne der Religion. Der Mensch ist es selbst, der die äusseren Tatsachen durch sein Deuten zu einer Offenbarung erhebt (31, 216). Daraus aber folgt mit Sicherheit, worin die Offenbarung Gottes liegt: nicht in Büchern oder Dogmen, sondern in der gesamten Wirklichkeit, die den Menschen von Kindheit auf umfliesst, seine Sinne und Empfindungen weckt, seinen Geist von Stufe zu Stufe entwickelt, seine Neigungen, Gedanken und Willensregungen grosszieht.

Dem Gedanken, dass von jeher die Offenbarung Gottes in der Wirklichkeit das religiöse Leben des Menschen geweckt und genährt hat, ist vor allem die Schrift über die Aelteste Urkunde gewidmet. Ohne ihn darauf einzuschränken, führt sie ihn am Beispiel der Natur genauer durch: und das gleichzeitige Gedicht über die Schöpfung spricht ihn freier, aber sachlich ebenso aus (29, 437—46). „Ihr Deisten“, ruft Herder den Gegnern zu (6, 307), „die ihr Jahrtausende durch von einer bloss natürlichen Religion Gottes ohne positives Gesetz, ihr Philosophen, die immer ihre Naturoffenbarung, einer andern entgegengesetzt, beschwatzen, betrödeln und beweisen! Ihr weisen Politiker endlich, die's nicht gnug auszählen können, was seitdem positive Religion, das Priestergespinst, Priesterbetrug und Tyrannei in der Welt ist, für Unglück, Unheil und Unfug entstanden —, kommt her und seht, dass nie natürliche ohne positive Religion, nie Philosophie und Deismus ohne Offenbarung und Anordnung in der Welt gewesen, dass alles alt und ursprünglich ist, wie Schöpfung des Menschen, Himmels und der Erden!“ Mittels eines halb exegetischen halb religionsphilosophischen Gemäldes entgeht er einer dogmatischen Erörterung, die ihm bei seiner Furcht vor scharfen Begriffen und logischer Entfaltung verhasst ist. Adam wird sein religiöses Ideal, das all seine Gegenwartsgedanken an sich zieht; wie er auch sonst die Kindheit des Menschengeschlechts mit dem Jugendalter des einzelnen Menschen gern zusammenstellt, so gilt ihm die Entstehung der Religion im Herzen Adams als Musterbeispiel für die Entstehung der Religion in jedem empfänglichen Menschen. Ruft er doch in diesem Buche besonders oft den „fühlbaren, unverdorbenen Jüngling“ herbei, um an jedem neuen Morgen die Gefühle des Urvaters nachzuempfinden! Adams Frömmigkeit nun bestand darin, dass er in der jungen

Welt empfänglichen Auges um sich schaute und Gottes Spuren darin verehrte. Er sah Gott schaffend und wirkend in der Natur, „nicht in mystischen Gefühlen sich mitteilend, dunkel, traurig — in der ganzen heiteren Natur allsegnend; die ganze Natur, Himmel und Erde, war ein grosser Tempel Gottes „voll freudigmutiger Glückseligkeit ragender Geschöpfe“ (6, 306).

Die Anlehnung seiner Gedanken an die plastische Darstellung des Alten Testaments verschuldet freilich eine noch gröbere Unklarheit, als wir sie sonst oft genug feststellen müssen. Es entsteht der Schein, als ob Herder an eine im äusserlichen Sinn übernatürliche, stimmhafte Belehrung Adams durch Gott dächte. Doch Zusammenhang und einzelne klare Sätze zeigen, dass dies unmöglich seine Meinung sein kann. Ist die Religion ein unlösbarer Bestandteil des geistigen Lebens überhaupt, so muss sie mit diesem zusammen erwachsen. So findet sich denn nirgends irgend welche Unterscheidung. Die menschliche Seele ist an sich rezeptiv, sie wartet darauf, geweckt zu werden (6, 299). Die Weckung aber geschieht durch den „göttlichen Eindruck bei Schöpfung und frühester Pflege des Menschengeschlechts“ (5, 484). Darin vollzieht sich die Offenbarung, die deshalb „Kräfte erweckend in der menschlichen Seele“ oder „die erste Kräfteregung auf alles menschliche Erkenntnis“ (6, 275) genannt wird. Sie wird als eine Offenbarung nicht bloss durch die Natur, sondern in der Natur beschrieben — d. h. wir erfassen sie nicht auf logischen Umwegen durch Verstandesschlüsse, die sich auf die Beobachtung der Naturgesetze gründen, sondern durch unsre unmittelbare Empfindung, die nach dem Vorbild und im Zusammenhang mit der ästhetischen zu denken ist. Wenn Herder hinzufügt, dass „dazu eine Lehrmeisterstimme gekommen sei, zu der im Anfang der Zeit niemand als Gott da war“ (6, 265 f.), so bringt das sachlich nichts Neues. Denn beide, Offenbarung in der Natur und deutende Lehrmeisterstimme, fliessen ihm weiterhin völlig zusammen. Eine längere Stelle, die den Eindruck des Schöpfungsmorgens zusammenfasst, möge es beweisen. „Der Gott, der Lehrer dieses Menschen, soll ihn lehren — wodurch? nicht durch Schlüsse und Abstraktionen, ... die uns eben ermatten und hindern und erblinden, allein durch Gegenwart und Kraft! Dass er auf alles, was um ihn ist, worauf er sich wie ausgegossen fühlt, allmählich geleitet und gelenkt werde; dass ihm die ganze Welt von Bildern, die sein Auge

bestürmte oder bestürmen würde, in sanfter Ordnung vorrücke und es sodann jedes in seiner ganzen Gegenwart mit Sinn und Kraft erfasse — Himmel, für diesen Unmündigen, für den Blinden, der sehen lernt, welche weisere, väterlichere Ordnung in Himmel und Erde! Wie ihn der Nachtschaur bereitet, nun ein sanfter Lichtstrahl ihm das Auge öffnet, er sich nun Bläue des Himmels allmählich aus dem Grau entwölken, jetzt die Erde vorgehn sieht — und nun bleibt sein Auge auf dem ersten Segen der erfrischenden Grasesgrüne ruhn, bis er gewappnet ist, Sonne zu sehen und das Lebensgewühl aller Schöpfung zu empfinden. Es täte mir leid, wenn man dies Bild nur als Bild nähme. Nach aller Natur unsrer Sinnlichkeit müsste sich das Auge mit der Seele dem Unterricht Gottes also öffnen! Die ganze Welt ein dunkles Geheimnis, Aufschluss, erste Sprache Gottes zu diesem Geheimnis — Licht! Licht das allweite, feine, schnelle, wunderbare, ewig unergründliche Organ der sich den Menschen offenbarenden Gottheit!" (6, 269 f.). Nachdem Herder schon früher (6, 266) die Stimme Gottes einen „simplen Wink" genannt hat, schliesst er die ganze Beschreibung mit den Worten: „nun hörst du auch, wie väterlich liebreich Gott zeiget, winket, spricht und nennet" (6, 274). Von formulierter Rede verlautet also kein Wort; überall besteht die Lehrmeisterstimme im Lichtstrahl oder in der grossen siebenteiligen Hieroglyphe, die Himmel und Erde in der Natur wie im Schöpfungsbericht und die ganze Gestalt des Menschen zusammenfasst. „Welch reine, erhabne Art des Vortrags! Kein Wort, kein Befehl, kein Rat, nur stilles Vorbild, Tat! Aber die Tat, das Vorbild ist Gottes, geht von Himmel zu Erde, durchströmt die ganze Natur der Welt und des Menschen — der also lehret, schaffet, unterrichtet, der mächtig stille, tätig unsichtbare väterliche Gott!" (6, 286)[1]).

Wie Adams Religion darin bestand, dass er die gesamte Natur als eine grosse Offenbarung wertete und aus ihr die An-

1) Wir haben bei dieser Erörterung längere Zitate eingestreut, weil gerade Herders Lehre über die Uroffenbarung oft fälschlich als Merkmal seiner Bückeburger theologischen Rückbewegung betrachtet wird. Auch Haym (I 559) kommt trotz Werner hier nicht über Unklarheiten hinaus, und neuerdings scheint selbst Wielandt so zu verfahren (a. a. O. S. 41). Tatsächlich aber nähert sich nur die Ausdrucksweise der biblischen Sprache, während die vorgetragene Ansicht in keiner Weise wider die psychologische Grundanschauung Herders verstösst.

regungen seines geistigen Wachstums schöpfte, so gilt es noch heute für den frommen Menschen, die gesamte Wirklichkeit als ein Gewebe göttlichen Waltens zu erfassen — oder besser noch: von ihr erfasst zu werden. Alles in der Natur wie in der Geschichte löst ihm Eindrücke aus, die sein Herz emporheben zu seinem Gott, weil sie als Wirkungen Gottes empfunden werden. So baut schon der Religionsunterricht des Kindes auf Erfahrung und Geschichte[1]) (7, 242 f.). Je weiter dann der Kreis des Lebens sich ausbreitet, desto grösser wird das Gebiet der Offenbarung. „Wie mancherlei ist das Wort Gottes" — hier ein Wechselbegriff für Offenbarung — „und auf wie mancherlei Kräfte wirkt das Wort Gottes! Und was kann nicht Wort Gottes in Natur und Leben, Zufällen und Schicksalen, Eindrücken und Vorbildern, kurz in dem allumfassenden Arm und allanwehenden Hauch des Mundes Gottes, was in unserm Leben kann und muss nicht Wort Gottes werden?" (7, 268 f. 9, 454).

Indem die Offenbarung die besondere Art der religiösen Weltbetrachtung im Gegensatz zur wissenschaftlichen oder moralischen kennzeichnet, erweist sie demnach der Religion zugleich den andern Dienst, dass sie ihren objektiven Grund aufs kräftigste betont. Die Offenbarung ist Tatsache und Geschichte (7, 243 f. 251 f.), ist ein göttliches, nicht ein menschliches Handeln: sie bildet die wirkungskräftige Selbstmitteilung Gottes an den Menschen, aus der dessen Religion erst erwächst. Das ist einer der wichtigsten Leitsätze von Herders Bückeburger Schriften[2]). Es ist vor allem der Satz, mit dem er die grösste Wucht der Empfindung verbindet. Wo er ihn heranzieht, wird er doppelt heftig im Streite wider die Aufklärung, sprengt er doppelt häufig den Gedankengang und den Bau seiner Sätze, streut er die doppelte Anzahl von Interjektionen und Gedankenstrichen umher. Hier fühlt er sich tatsächlich als ein Stück Prophet, als Nachfolger Luthers (vgl. z. B. den Brief an Hamann vom Mai 74, Hofmann, S. 80). Wir werden ihm Recht geben müssen:

1) Erst im dritten Abschnitt (C) werden wir bei der Anwendung des Bildes der Erziehung und bei der Behandlung der Bibel diesen Gedankengang zu Ende führen können (vgl. S. 168 ff. 197 ff.).

2) Wenn Baumgarten meint, dass bei Herder vor „lyrischer Gefühlsseligkeit" das „transzendente vis-à-vis" oder die „Offenbarungsseite an der Religion" vernachlässigt werde, so gilt dies Urteil keinesfalls für die Bückeburger Jahre (vgl. z. B. Herders Stellung zum Rationalismus a. a. O. S. 651 f.).

denn was den Propheten erfüllt, das ist das übermächtige Bewusstsein von der Wirksamkeit Gottes — und wenige Züge fehlten der aufgeklärten Frömmigkeit so arg wie dieser.

Hat der Begriff der Offenbarung eine vollständige Umprägung erfahren, so muss auch die entsprechende seelische Tätigkeit anders als früher aufgefasst werden. Bisher hatten Verstand und Erleuchtung durch den heiligen Geist im Wettbewerb den Anspruch erhoben, die Offenbarung Gottes entgegenzunehmen. Herder konnte keinesfalls einer intellektualistisch gefassten Grösse diese Bedeutung belassen. Denn sofern die Offenbarung den objektiven Inhalt und Grund der Religion bildet, muss die ihr entsprechende Seite des seelischen Lebens Trägerin und Organ der gesamten subjektiven Religion sein. Er hätte auch hier einen Begriff übernehmen können, der in der kirchlichen Lehre nach neutestamentlichem Vorbild fast gleiche Bedeutung mit Religion gewonnen hatte, den Begriff des Glaubens. Zuweilen will es scheinen, als ob er sich durch Luther oder Paulus dazu führen liesse (vgl. 7, 269 oder die wichtige Stelle 7, 244). Aber es geschieht gewöhnlich nur in exegetischem Zusammenhang (z. B. 7, 416 ff.); sonst bleibt es zumeist ein blosses Spielen mit dem Worte — im Innersten ist er ihm, wohl wegen der naheliegenden intellektualistischen Missdeutung, abgeneigt. Wo er es doch verwertet, da tut er es gern in dem erkenntnistheoretischen, durch Hamann religiös gewendeten Sinn (S. 23. 92); gerade dadurch aber verbindet er es so eng mit anderen Gebieten, dass es sich kaum mehr zum theologischen Leitwort eignet — es ist nichts andres darin ausgedrückt als die auf logischen Beweis verzichtende unmittelbare Ueberzeugung. So wichtig auch dies Moment ist, es genügt doch nicht, um das seelische Verhalten des Menschen gegenüber der Wirklichkeit als Offenbarung von andern seelischen Tätigkeiten irgendwie abzugrenzen. Wo er besonders deutlich werden möchte, spricht er nicht vom Glauben, sondern von einem „starkgläubigen Gottessinn“ (7, 204). Obwohl nun Herder auf die überlieferte Formel verzichtet und durch die ganze Art seines Denkens gehindert wird, sie durch eine andre zu ersetzen, trägt er in seinem Bewusstsein grosse Klarheit über die subjektive Seite der Religion. All seine zahlreichen Beschreibungen sind einander so ähnlich, dass die Hauptzüge, ja die Leitworte mit der für eine Zusammenfassung wünschenswerten Regelmässigkeit wiederkehren.

Besteht die Offenbarung Gottes wesentlich in Bildern und Taten. lehrt er durch den Lichtstrahl und die siebenteilige Hieroglyphe. so muss zunächst das Auge seine Wirkung vermitteln. Daraus ergibt sich unwillkürlich das Streben, in die Darstellung der subjektiven Religion irgendwie das Sehen aufzunehmen. Da aber das Sehen der Entfaltung des gesamten geistigen Lebens zu Grunde liegt — „der Mensch gafft so lange Bilder und Farben, bis er spricht, bis er, inwendig in seiner Seele, nennet“ (8, 197; vgl. oben S. 92) —, so muss ein Merkmal hinzutreten: die Selbständigkeit der Religion gegenüber andern Betätigungen des Geistes muss zum Ausdruck gelangen. Sie liegt in einer starken, massgebenden Beteiligung des unmittelbaren Gefühls, das die Dinge nicht wissenschaftlich zergliedert, sondern in ihrer Ganzheit als organische Teile des Weltalls und damit als Wirkungen Gottes empfindet, das sie mit Strahlenglanz übergiesst und in eine Nahrung des Herzens verwandelt. So bedarf Herder eines Ausdrucks, der eine besondere, gefühlsstarke Art des Sehens bedeutet.

In dem Sprachgut der neuen Zeitströmung findet er ein passendes Wort, eine Uebersetzung von intuitus oder intuitio: das Wort Anschauung. Vielleicht entnimmt er es tatsächlich der Mystik, vielleicht den Werken Spinozas oder den Gedanken Kants[1]; vielleicht benutzt er hier wie so oft eine Anregung Hamanns. Unter den wenigen Zitaten, die er dessen Schriften entnimmt, befindet sich jene auf S. 34 genannte Stelle, in der Hamann das Leben des Menschen als das eine „anschauende Erkenntnis“ gewährende Symbol der Seele bezeichnet. Sie steht zwar in Herders Briefen über das Studium der Theologie von 1781 (10, 371), war ihm aber zweifellos schon seit Beginn der Freundschaft mit Hamann bekannt. Dieser selbst scheint die Anschauung nicht auf das besondere Gebiet der Religion übertragen zu haben. Er braucht sie für jedes deutende, den Kern

1) De mundi sens. et intell. forma ac principiis (1770) I § 10: „intuitus mentis nostrae semper est passivus“; die schöpferische „intellektuelle Anschauung“ kommt nur Gott, nicht den Menschen zu (ebenda II § 10). In der „Kritik der reinen Vernunft“ unterscheidet er die empirische Anschauung, die „sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht“, von der reinen, die gleich der Anschauungsform ist (1781). Mögen verschiedene Einflüsse bei Herder zusammengeflossen sein, so scheint doch in diesem Punkte der Kantische gering zu sein.

der Sache erfassende Sehen[1]): doch liegt der Uebergang zum religiösen Sehen durchaus in der Tragweite seiner Gedanken (vgl. Schriften II 158). Auch Lavater kennt das Wort. Er versteht unter Anschauung die Geistestätigkeit des Menschen, welche die Dinge unmittelbar in ihrer lebendigen Individualität erfasst. In diesem Sinne stellen bereits die Aussichten in die Ewigkeit sie in Gegensatz zum denkenden, begrifflichen Erkennen[2]). Das Gefühlselement, das sich damit verbindet, zeigt sich z. B. in einem Briefe vom 4. Februar 1773: Lavater erwähnt das „freie Anschauen", das einsame, stille Anschauen beim Schauer der Mitternachtsbegeisterung (Nachlass II 30). Bedeutet hier der Begriff ein gefühlsstarkes Sehen in ästhetischem Sinne, so ist der Uebergang zur Religion bei der ästhetisch gefärbten Frömmigkeit Herders desto leichter möglich. Er findet sich bereits in Riga und wird jetzt in Bückeburg bedeutsam für seine ganze Auffassung der Religion.

Alle damaligen Schriften Herders enthalten den Begriff. Der Aufsatz über Empfinden und Erkennen benutzt ihn ganz allgemein als Symbol für die Ableitung der Gedanken aus den „niederen Seelenkräften" (z. B. 8, 267); er prägt für die einheitliche „Energie der Seele" den Ausdruck „Anschauung mit innerem Bewusstsein" (S. 196). Die geschichtsphilosophische Abhandlung erzählt, dass die ersten Geschlechter der Menschheit gebildet und befestigt wurden „durch die stille, kräftige, ewige Anschauung" des altväterlichen Beispiels (5, 479; ähnlich in den Predigten z. B. 31, 183 f.). Wenn man die Stelle liest, erkennt man schon aus dem eigentümlich getragenen Stil, wie stark diese Anschauung das gewöhnliche Sehen an Inhalt überragt: es klingt ein Ton verstehender Innerlichkeit herein, der sie aus der blossen Sinnes- und Verstandestätigkeit in religiöse Höhen emporhebt. Kein Wunder, dass die eigentlich religiösen Schriften ganz besonders von dem Begriff erfüllt sind. Die ideale Frömmigkeit der Urzeit heisst in der Aeltesten Urkunde „anschauende Gottesreligion" (6, 306) — der höchste Titel, den Herder ihr geben zu können glaubt. Wie kann es dann bei Jesus anders sein! „Genuss und Anschaun Gottes" — man beachte die Paarung der Substantiva — war für ihn das wichtigste

1) Vgl. meine Studie über Hamanns Christentum und Theologie. Z. f. Th. u. K. S. 399 f.

2) Vgl. Schulthess-Rechberg in der Denkschrift auf Lavater, S. 186.

Gut der Religion (7, 413). Eine Predigt sagt in Anlehnung an die Seligpreisungen: Er „lebte immer in dem Himmel, in dem Trost und Anschauen Gottes, das er hier versprach" (31, 326). Was Jesus in Vollkommenheit besass, das ist gerade der Neuzeit völlig versagt: wir können keine tiefern Blicke in die religiösen Geheimnisse tun; denn „wir schaun nicht an . . . wir sehn durch eine Brille und nennen allgemeine Worte" (7, 382). Vom Begriff der Anschauung aus schlägt Herder auch gelegentlich eine Brücke zu jenem andern, der sonst die subjektive Seite der Religion zusammenfasst, zum Glauben; er nennt ihn in den Erläuterungen zum Neuen Testament „das tätigste Werk aller anschauenden, umfassenden Seelenkräfte" (7, 385) oder die „auch im Dunkeln anschauende Gotteszuversicht" (7, 420). Freilich ist der Glaubensbegriff, auf den er so geführt wird, weniger kirchlich als eben erkenntnistheoretisch bestimmt.

Nach all diesen Stellen — und wir könnten ihre Zahl ins Ungemessene steigern — ist die religiöse Anschauung kein mystischer Vorgang, sondern durchaus realistisch und psychologisch vermittelt. Es handelt sich teils um ein wirkliches Sehen und um sinnlich wahrnehmbare Gegenstände, teils um Bilder, die von der Phantasie gestaltet und dann in ähnlicher Weise geistig betrachtet werden können. Anschauend bedeutet hie und da nichts anderes als unser „anschaulich" (z. B. 7, 453 e). In beiden Fällen aber tritt dazu die empfindende, deutende, die Dinge als Offenbarung Gottes wertende Tätigkeit des unmittelbaren Gefühls. Wie sie genauer zu erklären ist, weiss er selbst nicht. Zwar wirft er in den Provinzialblättern die Frage auf: „Wie wirkt nun Gottheit auf alle die mancherlei Kräfte der Seele?" (7, 267). Allein er verwirft jede mögliche Grundlage der Antwort. Die Philosophie hat auf diesem Gebiete kein Werkzeug der Untersuchung. „Philosoph fängt von der Hypothese an, aber davon muss er nicht anfangen! Er dichtet also auch und weiss nicht — wir treten aus seinem Kreise!" Die Bibel anderseits gibt keine Theorie; sie lenkt durch Bilder und Gleichnisse eher von dem „Nachgrübeln" ab und begnügt sich damit, „zum Herzen, zum Sinn, zur Nachahmung" zu sprechen. Gar der Empfinder selbst „empfindet nur und kümmert sich nicht, wie Gott Empfindung wirke". Sicher ist bei alledem nur, dass es sich zunächst um eine Einwirkung der Aussenwelt, bezw. Gottes, handelt, dass aber in deren Aufnahme die seelische Kraft ge-

staltend und deutend wirkt. Zweifellos bleibt hier eine gefährliche Lücke in Herders Theorie. Sie erklärt sich leicht aus dem niederen Stande der religiösen Psychologie und der geringen Fähigkeit Herders, sie durch planvolle Untersuchungen über eine gewisse Linie hinaus zu erheben. Desto stärker betont er die Tatsache, dass in der deutenden und wertverleihenden Empfindung der Schlüssel der religiösen Anschauung liegt. Er tut es häufig, indem er das Wort mit einem andern paart. So finden wir vor allem Empfindung, bald mit bald ohne den Zusatz „unmittelbar", Genuss oder Gefühl der Gegenwart Gottes, Gottesempfindung oder Gottesgefühl. Die Anschauung ist das wiederkehrende, regelmässige Stück der Beschreibung, während das Beiwort wechselt — ein deutlicher Hinweis darauf, dass letzteres keinen Eigenwert besitzt, sondern nur die reflexionslose Unmittelbarkeit, die Gefühlsstärke der Anschauung behaupten will.

Es liegt auf der Hand, dass die innige und unmittelbare Anschauung der Religion in enger Verwandtschaft mit der ästhetischen steht. Bemüht sich Herder selbst so wenig, die besondere Art jener herauszuarbeiten, dann erhebt sich geradezu die Gefahr einer sachlichen Vermischung. Sie ist bei den einzelnen Gegenständen der Anschauung verschieden gross: denn nicht alles, was zu dem unendlichen Bereich der Offenbarung gehört, lockt gleichmässig zum ästhetischen Genuss. Am höchsten steigt sie bei der Betrachtung der Natur. Das Naturgefühl wird zuweilen völlig zum Träger der religiösen Empfindung. Eine fromme Wertung der Natur war bereits in der Aufklärung üblich gewesen, so üblich, dass sie fortgeschrittne Geister abzustossen begann. Aber für sie wie für ihren grossen unverstandnen Meister Leibniz[1]) war nicht der unmittelbare Eindruck der Natur auf das Gemüt die Quelle der Erhebung, sondern das Nachdenken über die zweckmässige Einrichtung der Welt. Naturwissenschaftliche Erkenntnis weckte den Strom der religiösen Empfindung — „Deo pulchrior hymnus cani non potest, quam si quod naturae miraculum patefiat". Die Weisheit und Vorsehung Gottes wurde an unzähligen Beispielen, kleinen und grossen, handgreiflich erwiesen, und erst auf diesem Umweg wurde eine stark sentimental gefärbte Verehrung Gottes erzeugt. Für solche Betrachtungen hat Herder in den meisten Fällen nur

1) Vgl. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung. Tübingen u. Leipzig 1903. S. 44—46.

Spott. Er hegt von Jugend auf ein unmittelbares, wirkliches Naturgefühl in der Brust; durch die Seereise, durch den Aufenthalt in der Fremde, durch die Umgebung Bückeburgs, der „schönsten, kühnsten, romantischsten Gegend von der Welt" ist es neuerdings mächtig geschwellt. Mit ihm wetteifert das ganze Geschlecht der jungen Genies, die ganze Menge der durch Klopstock und Rousseau entzündeten Jünglinge in einer Art von Anbetung der Natur. Aber er schwingt sich auch an diesem Punkte hoch über ihr schwärmerisches Treiben empor. Statt das Naturgefühl wie viele von ihnen zu einem neuen sentimentalen Surrogat der Religion zu erheben, kräftigt er beide: die Religion bereichert er, indem er sie mit Naturfreude sättigt; und dieser selbst verleiht er dadurch einen festeren Rahmen. Die Briefe an Karoline spiegeln die Verbindung deutlich. Während sie sonst einen merkwürdig geringen religiösen Einschlag enthalten, verwandeln sie die mondbeglänzte Zaubernacht, die ihr Verfasser durchreitet, sofort in einen „stillen, sanften, feierlichen Tempel Gottes" (Erinnerungen I 211 f. 221). Glühend und farbenprächtig schlägt dieselbe Empfindung sich in einem Gedicht von 1772 nieder, in „St. Johanns Nachtstraum" (29, 364 ff.). Die hymnische Schilderung gipfelt in den Worten:

> „Und der wilde, trotzige Knabe lernt
> im Staunen der Sommernacht
> hören Gott, fühlen sanft
> die Schöpfung."

Herder beseelt jeden Ausschnitt der Natur, den er erblickt, und verleiht ihm so eine innere Einheit. Daher vermag jede einzelne Landschaft ihm kraft ihrer ästhetischen Reize eine empfindungsvolle Anschauung Gottes zu gewähren. Da nicht durch sie, sondern in ihr die Offenbarung Gottes sich vollzieht, empfängt auch unmittelbar in ihr das religiöse Gefühl seine Befriedigung und Anregung. Man soll nicht nur über Gott als ihren Schöpfer nachdenken, sondern ihn mit ganzem Gemüt darin anschauen und fühlen (5, 293). So allein wird die tiefe und reiche Bewegung des Innern geweckt, in der tausend Keime schlummern. Es wiederholt sich der Vorgang jenes ersten gewaltigen Morgens, an dem eine geistige Welt im Herzen Adams erstand — eine „heilige Natursprache, poetisch und genetisch im Anschaun Gottes in der Schöpfung erzeugt, gefühlt, geboren!" (6, 302).

Etwas anders ist die Rolle der ästhetischen Empfindung.

sobald der Blick Herders sich nicht auf die einzelne Landschaft richtet, sondern auf das Ganze der Natur. Denn hier ist schon der Gegenstand des geistigen Schauens ein Erzeugnis der ästhetischen Tätigkeit. Das Weltganze ist eine abstrakte Idee: sie muss sich, wenn anders sie den Sinnen und Empfindungen des Menschen zugänglich werden soll, in ein Bild verwandeln. Wie Herder die Weltsysteme der grossen Philosophen lediglich als Dichtungen würdigt, so ist auch sein Weltbild nicht durch wissenschaftliche Erkenntnis, sondern durch die Kraft der Phantasie getragen und gestaltet. Er schaut alle Einzelheiten in ein Ganzes zusammen, durchstrahlt dies Ganze mit dem Gedanken der Schöpfung und Offenbarung und stellt das glänzende Gebilde vor die anschauenden Augen des Geistes. Zumal in den Predigten entrollt er es vor seinen Hörern mit besondrer Liebe. Wie es für ihn selber wichtig ist, so soll es auch ihre Kräfte entzünden, soll ihr Herz mit stiller Freude und erhabnem Trost erfüllen und ihre Seele emportragen zu dem unendlichen, weltenschaffenden Gotte. Zuweilen lässt er die Empfindung in Gedanken verklingen, indem er sie zu der Vorstellung von Gottes Allmacht, Weisheit und Güte sammelt. Noch häufiger aber nutzt er die Gedanken nur, um die Gefühle noch höher zu steigern. Er weckt die Freude, die seine Hörer beim Anblick schöner Bilder je empfunden haben, in der Erinnerung auf und folgert nun: „wie bei einem Gemälde, dem Werke eines unvollkommenen Künstlers, es gar kein Zweifel ist, dass wo sich die Schatten brechen, Licht folgen müsse: wie bei einem Tonstück . . . es gar kein Zweifel ist, dass wo sich die Töne am kühnsten brechen, Auflösung und Wohllaut folgen müsse“, so ahndet, hofft und erfährt die Seele dasselbe bei dem grossen, unendlichen Kunstwerk des vollkommensten Schöpfers (31. 217. 222. 284. 361 u. a.). Das Leid über Unglück, Sünde und Tod führt er zu seliger Hoffnung hinüber -- „es gehöret ein späterer, vollendender Tag dazu, es zu sehen, wozu auch Unkraut und verdorrtes Gras, weggeraubte Samenkörner und von Dornen erstickte Aehren auf der grossen Feldaue der Welt gut und notwendig gewesen“. Es ist bezeichnend, dass gerade die Predigten das Weltbild Herders in so reichem Masse verwerten. Wir sehen daraus, dass nicht das Bedürfnis des Welterkennens oder ein philosophisches Einheitsstreben ihn leitet, sondern die Sehnsucht nach der Empfindung und Anschauung Gottes oder nach der

Verklärung einzelner Schatten durch den Blick auf das strahlende Ganze. Die Religion bedient sich der ästhetischen Fähigkeiten, um ein von göttlicher Herrlichkeit durchleuchtetes Weltbild zu schauen — das edelste Streben des deutschen Idealismus bricht sich in dem Theologen von Bückeburg seine Bahn.

Am geringsten, aber doch unverkennbar ist der ästhetische Einschlag bei der Anschauung geschichtlicher Grössen. Wir müssen auch hier zwischen dem Gesamtbild der Geschichte und ihren Einzelheiten unterscheiden. Der dritte Abschnitt (C) wird jenes in ähnlichem Lichte wie das eben besprochne Weltganze zeigen. Vorläufig sei nur auf das wichtigste geschichtliche Beispiel hingewiesen, auf die Bibel. Auch ihren religiösen Gehalt erfasst lediglich die gefühlsstarke Anschauung (7, 354). Wo Herder die heiligen Schriften erklärt, da gestaltet er sie mit allen Mitteln einer begeisterten, poetisch-rednerischen Sprache zu einer Reihe von anschaulichen Bildern, die auf Sinne und Gemüt des Lesers oder Hörers wirken sollen. Vor allem befindet sich unter diesen Bildern die Person des Erlösers, der wir ebenfalls nur auf dem Wege der Anschauung nahe zu kommen vermögen (Nachlass II 127). „Ich lasse gern dem Philosophen seine Monade und dem Deisten seinen undenkbaren höchsten Gott, freue mich aber und geniesse, was mir die Bibel gab: Anschauen Gottes in Jesu“ (7, 322 f.). Die Stelle zeigt deutlich, dass die Einzelgegenstände der Anschauung nur Zwischenglieder sind, die ihren eigentlichen Wert dadurch erhalten, dass sie das deutende Gemüt mit seinem Gott verbinden. Zumeist mit johanneischen Ausdrücken beschreibt Herder nun weiterhin die Mittelstellung Jesu zwischen Gott und den Menschen, aber immer so, dass die Gestalt Jesu die höchste Anschauung Gottes gewährt und dadurch den Schlüssel zur Ergründung der göttlichen Geheimnisse bildet. Die Predigten über das Leben Jesu, die er in diesen Jahren hält, geben eine Fülle von praktischen Beispielen dafür. Das lehrreichste ist vielleicht eine Predigt von 1774 über „die stille Grösse Jesu“ (31, 312—23). Sie sagt ausdrücklich: „Wie viel das Bild, der Charakter und die Absicht Gottes mit ihm uns sage und lehre und vorbilde, muss, glaube ich, auch nur durch stilles Anschaun und unmittelbare Empfindung erkannt werden“ (a. a. O. 314); und nun zeigt sie, wie auf solchem Wege der „Christussinn“ in unser Herz geprägt wird, d. h. „die stille, leidende, tugendtätige, sich auf-

opfernde, aus Brudergüte für andre sich aufopfernde, oft verkannte und nimmer sich hervordrängende, tief verborgene Tugend" (315). Selbst in die Gedichte fliesst die Anschauung Jesu hinüber; das „Lied des Lehrers" singt (29, 434):

. . . „Mein Schöpfer dort,
mein Bruder hier auf Erden,
Du wurdest Ich! Ach immerfort
soll ich, was du bist, werden!
Dich suchen nicht auf ödem Thron,
dich schaun in mir, dich schaun im Sohn,
dass mir ein Bild der Liebe,
mir in mir, ewig bliebe."

Dies Gedicht führt zugleich nach einem andern Punkte: es stellt neben die Anschauung Gottes in Jesu die im eignen Innenleben. Nicht oft lässt er in Bückeburg diese Saite erklingen: er ist zu sehr Realist, zu wenig Mystiker, um ihr breiten Spielraum zu schenken. Die Zeiten, da er sein ideales Selbst objektiviert und als seinen Genius vergöttert, sind unwiderbringlich dahin. Wo die Erinnerung daran auftaucht, wird sie umgebogen. Die Anschauung bezieht sich auf die gottverliehenen Kräfte, die im Innern weben und von ihrem Schöpfer zeugen, oder auf das Ebenbild Gottes im Menschen oder auf die Fülle der inneren Bilder, die der Mensch aus den Eindrücken der Aussenwelt gewinnt. Genau betrachtet, kann das eigne wie das fremde seelische Leben nur dadurch ein Gegenstand der Anschauung werden, dass es sich durch Handeln und Reden eine äussre symbolische Darstellung schafft (S. 120 Anm.). Hier entspringt die Begeisterung, mit welcher Herder Lavaters Physiognomik begrüsst. Die Rezension, die er 1776 für die Lemgoer Bibliothek verfasst, bringt eine ganze Liste von Beschreibungen dafür, wie die neue Kunst des Freundes eine „Anschauung der Liebe und Güte des Schöpfers in der menschlichen Natur", ein „Menschen- und Gottesgefühl im Ebenbilde der Menschheit" gestattet (9, 412 f.).

Die religiöse Geistestätigkeit vollzieht sich demnach wesentlich in der Empfindung und Anschauung der Welt als göttlicher Offenbarung. Sie wird dadurch einerseits als die normale, im letzten Grunde von Gott selbst geweckte Auswirkung einer seelischen Anlage bezeichnet; anderseits wird sie trotz ihrer Begründung auf die dunkeln Tiefen der Seele einer psychologischen Durchleuchtung unterworfen. Inhaltlich kennzeichnen beide Be-

griffe, Offenbarung wie Anschauung, die Religion als ein Empfangen und Hinnehmen; sie knüpfen also an das urlutherische und pietistische Verständnis des Christentums an, nur dass sie es aus seiner geistigen Sonderstellung befreien und wie die Aufklärung mit den Mitteln der modernen Bildung zu erfassen suchen.

2. Ihre Stellung im seelischen Leben.

Seitdem die Aufklärung versucht hatte, die Religion als Erzeugnis des seelischen Lebens zu erklären, war eine neue Frage aufgetaucht. Welche Stellung besitzt die Religion in dem vielseitigen Gewebe des Geistes? Worin liegt ihre Bestimmung und damit ihr innerstes Recht? Hatte man sie vom Himmel auf die Erde herab, von ihrer stolzen aber unverstandnen Einsamkeit in die reiche Welt der seelischen Tätigkeiten hineingeführt, so galt es, ihr daselbst einen rechtmässigen Platz zu verleihen. Der aufgeklärten Theologie war die Lösung der Aufgabe misslungen; sie hatte die Religion durch ihre intellektualistische und moralistische Deutung zu einer Hilfsmacht der Welterkenntnis und Moral herabgedrückt. Da Herder in der breiten Oeffentlichkeit als erster diese Einsicht predigt, so müssen wir von ihm eine bessere Lösung erwarten. Er weiss der Religion einen eigenen Inhalt zu geben — in welches Verhältnis aber setzt er ihn zum übrigen Inhalt des seelischen Lebens, und welche Aufgabe weist er ihm innerhalb der Lebensentwicklung an?

Obwohl er die Religion durchweg als objektive Beziehung Gottes zum Menschen oder des Menschen zu seinem Gotte versteht, gibt er ihr nicht ein weltfernes, jenseitiges Ziel, sondern er setzt sie in den innigsten Zusammenhang mit dem positiv gewürdigten irdischen Leben. Weder die schwärmerische Sehnsucht Lavaters nach dem Jenseits noch die eigne Unzufriedenheit mit dem Bückeburger Diesseits vermag ihn davon abzulenken. Seine Würdigung des irdischen Lebens aber gipfelt darin, dass er wie Lavater aus der Betrachtung des empirischen Menschen den idealen Begriff der Menschheit entwickelt, in dem er alle edleren Anlagen und Keime zu einer harmonischen Einheit vervollkommnet denkt. Bereits in Riga hatte er damit begonnen; die Predigten und die Rezensionen von Lavaters Schriften

erweisen seinen Fortbestand auch in den Bückeburger Jahren, nur dass er ihn stärker mit religiöser Wärme durchdringt. Wie schon der Kampf gegen die Aufklärung beweist, ist es nicht eine oberflächliche Zufriedenheit mit dem Zustande des Einzelmenschen oder des Menschengeschlechts, was ihn zu dem Begriffe zieht. Herder spricht es zumal in seinen Briefen an Hamann und in den Predigten ergreifend aus, dass er die religiöse und sittliche wie die leibliche Schwäche des empirischen Menschen gründlich kennt. Aber er schreitet nicht zur Behauptung einer brückenlosen Kluft zwischen Ideal und Wirklichkeit des Lebens fort, noch betrachtet er in der Weise des Dogmas die Wirklichkeit als einen Abfall vom Ideal, sondern er schaut in dem empirischen Zustand des Menschen die wachsende Annäherung an das in der Zukunft winkende Ideal. Wer im Ernste die Natur als Offenbarung Gottes wertet, kann die menschliche Natur von dieser Betrachtungsweise auf die Dauer nicht frei halten: er wird in ihr die Fähigkeit einer gotteswürdigen Lebensgestaltung schlummern sehen. Die eigentliche Bestimmung des Menschen ist es dann, die Menschheit oder Menschlichkeit so rein und voll als möglich in seinem Dasein zu verwirklichen. Wie sollte es besser geschehen können als durch die Religion, d. h. durch die Nährung des seelischen Lebens an dem göttlichen Gehalt der Wirklichkeit? So ist die Menschheit der ideale Oberbegriff, der Ziel und Aufgabe der Religion von vornherein festlegt. Herder meidet in Bückeburg die Anlehnung dieses Oberbegriffs an das Altertum, die er ihm später durch die Verwandlung in Humanität gegeben hat; ganz anders als das Altertum gestimmt, vermag er den Zustand des Menschen nicht wie er ist, sondern nur wie er kraft der Religion in seiner zukünftigen Vollendung sein wird, als richtig und normal zu betrachten[1]).

1) Eben weil er die Menschheit religiös verklärt, bedarf er nicht des Schritts zum Uebermenschen. Er kennt das Wort wenigstens in seiner adjektivischen Form bereits in Riga und behält es noch in Weimar bei (vgl. 17, 115. 142; 19, 185); aber früher wie später gibt er ihm den Nebenklang des Tadels. Ob er es selbst gebildet oder übernommen hat, vermag ich nicht festzustellen. Jenes ist sehr wohl möglich, da er auch sonst in neuen Wortbildungen das Erdenklichste leistet; ausser den reichlichen Zusammensetzungen mit der Vorsilbe Ur- braucht er z. B. auch Uebervernunft (21, 41) und Uebernatur. Lavater verwendet „übermenschlich“ ohne tadelnden Beiklang zur Bezeichnung des im Ebenbilde Gottes ausgedrückten erhöhten Daseins (vgl. Schulthess-Rechberg, a. a. O. S. 305).

Fasst man die Bestimmung der Religion so allgemein, dann geht sie nicht wesentlich über den Standpunkt der edleren Aufklärung hinaus. Wir müssen nach der Anwendung des Gedankens im Einzelfalle fragen. Da spielt zunächst als Mittelglied die Tugend eine bedeutende Rolle. In den Predigten könnte es hie und da sogar scheinen, als ob Herder, trotz seiner Abneigung gegen jede moralisierende Verflachung des Christentums, die Religion der Tugend unterordne. Wenn man von der Antrittspredigt in Bückeburg absieht, die vielmehr ein Erzeugnis der früheren Lebensperiode ist, so erregt eine Predigt von 1774 am meisten diesen Verdacht: „Religion ist das beste, das edelste Hilfsmittel zur Tugend, aber noch nicht die Tugend selbst. Sie entbeut der Seele eine grosse Summe von Bewegungsgründen, von erhabenen Vorstellungen der Anstalten Gottes zu unsrer Tugend und Glückseligkeit aus dieser und einer andern Welt"; wahre Religion haben, das heisst sie nur brauchen, um „das Gute und Wirksame derselben zur Tugend zu fühlen" (31, 370 f.). Immerhin trennt auch hier der Prediger die Religion von der Tugend, und zwar bildet sie für ihn die tiefere Macht, die seelische Wurzel, während die Tugend auch äusserlich zutage tritt. Ausserdem zeigt gerade diese Stelle deutlich, wie er unwillkürlich davor zurückschreckt, auch nur gelegentlich in bestimmtem Zusammenhange die Religion als Dienerin der Tugend erscheinen zu lassen. Denn obwohl der Zusammenhang nur die Erwähnung der Tugend fordert, tritt unvermerkt und plötzlich die Glückseligkeit hinzu, um das selbständige Gefühlselement der Religion zu wahren. So ist es stets, wenn Herder die Tugend als Ziel der Religion bezeichnet. Aus der „höchsten Tugend und Menschenglückseligkeit" besteht z. B. 31, 315 der rechte Christussinn; und der Schluss derselben Predigt lässt die vorbildliche stille Grösse Jesu in der „Seligkeit, Ruhe und Vollkommenheit" erkennen (31, 322). Allein in solchen Stellen, mögen sie der Glückseligkeit neben der Tugend noch so viel Raum gestatten, dürfen wir die Eigentümlichkeit Herders nicht suchen. Sie stehen in den Predigten und haben höchstens unbedeutende Parallelen in den massgebenden theoretischen Schriften. Die Predigten aber bleiben vielfach der in Riga angesponnenen, von der Aufklärung überkommenen Gewohnheit treu: sie erwachsen durchaus nicht immer aus der neuen Einsicht in das Wesen der Religion. In der Frage nach dem Ziel der Re-

ligion ist das Beharren bei der alten Bahn desto leichter verständlich, weil hier der allgemeine Zug seines Denkens der aufgeklärten Theorie entspricht: beide wollen die praktische Bedeutung der Religion für das irdische Leben und ihre Beziehung zur menschlichen Geistesentwicklung erweisen. Hat nun Herder dasselbe Ziel wie die Aufklärung, was Wunder, dass der homiletische Eifer ihn zuweilen auch jetzt noch auf ihren Weg hinüberführt?

Selbst diese Annäherung aber bleibt äusserlich; sie ist lediglich eine Folge des Widerwillens gegen neue Formeln, sowie der damit verbundenen Fähigkeit, ältere und andersartige Formeln mit neuem Inhalt zu erfüllen. Die Stelle, die der Gefahr am meisten zu verfallen schien (31, 370 f.), ermöglicht diesen Schein durch die im Zusammenhang begründete Aufnahme des gewöhnlichen Begriffs von Religion, der die „erhabnen Vorstellungen" betont. Wir wissen, wie gering Herder die Vorstellungen bewertet, und werden es erklärlich finden, dass er sie der Tugend unterordnet. Auf der andern Seite trägt er in das Wort Tugend eine Tiefe und Weite hinein, die es weit über den Sinn der Aufklärung erhebt und selbst mit religiöser Weihe umgibt. Die objektiven oder „metaphysischen" Tugenden, die sich auf das bürgerliche Gemeinschaftsleben beziehen, weist er als heidnisch oder pharisäisch oder gar als „rohe Erdschlacken" weit hinweg (7, 428 f.). Die höchste Tugend aber ist etwas tief Persönliches; sie wohnt in der Stille der Seele, ist „unsichtbarer Glanz von Gottesheitre", „teilt sich allen unsern Handlungen mit und salbt sie mit Ruhe, Reinigkeit und Unschuld". Sie ist die Sittlichkeit, die aus religiöser Wurzel hervorwächst, ist die stille, leidende, tragendtätige, für andre sich aufopfernde, oft verkannte, nimmer sich hervordrängende, tiefverborgne Brudergüte, trägt daher in sich selbst „unaussprechliche Süssigkeit, Lohn und Schönheit" (31, 315). Wo Herder die Tugend so versteht, da wird sie ihm zur Formel für das moderne Lebensideal, das jeden auf die Herausarbeitung seiner persönlichen Sittlichkeit verweist. Es geschieht naturgemäss am häufigsten in Verbindung mit einer Schilderung Jesu, so dass die Aufopferung und Brudergüte in den Vordergrund tritt. Allein auch sonst erblickt Herder gelegentlich die Tugend in dem rechten Haushalten mit den Gaben Gottes, d. h. in der Ausgestaltung der individuellen Anlagen, und an Karoline schreibt er: „Jeder

handle nur ganz aus sich, nach seinem innersten Charakter, sei sich treu — das ist die ganze Moral" (Erinnerungen I 232). Wo Herder die Religion der Tugend dienen lässt, da überall liegt die tief sittliche und religiöse Fassung der Tugend zu Grunde — der eigentliche Sinn der Behauptung ist nur, dass die Religion ihre Kraft in dem Einfluss auf das sittliche Leben bewährt.

Steht der Sinn der rationalistisch anmutenden Formel demnach durchaus nicht im Widerspruch zu Herders Religionsbegriff, so wächst doch eine andere Gedankenreihe weit inniger aus dem Sondergeist der Bückeburger Zeit hervor. Auch über ihr schwebt, bald mehr bald minder ausgesprochen, der Begriff der Menschheit als Bestimmung der Religion, nur dass der religiöse Klang hier überwiegt. Es ist — so fassen die Provinzialblätter den Nerv des Gedankens zusammen — in der Religion „nicht auf ein bloss Exempelbuch süsslicher Tugendvorbilder angesehen, sondern auf ganze Entwicklung der Menschenkräfte durch Offenbarung Gottes" (7, 243). Sie soll den Menschen „in allen Trieben umschaffen und lenken" (7, 265); sie soll den Gegensatz von Himmel und Erde überbrücken und den Menschen von der blossen „irdischen Materie" zu dem höheren Zustande des göttlichen Reiches emportragen. Obschon dabei die sittliche Förderung wichtig genug ist, bedeutet sie doch nur eine Seite des Fortschritts, und zwar nicht die, welche ihm die Farbe verleiht; das Ganze bleibt ein religiöser Vorgang, der in Begriffen wie Geschmack am Ewigen und vor allem Anschauung Gottes gipfelt. Am ergreifendsten malt Herder das Bild dieser Entwicklung in einer Predigt von 1774 über die Seligpreisungen, die deshalb genauer zitiert werden soll. Die Erde ist „eine irdische Schaubühne zu höhern Zwecken. Nur eben auf diese Zwecke kommt's an, und sie sind eben das Reich, worauf Jesus weiset. Die irdische Materie ist da, und die irdische Materie ist gut — zu dem geistigen Edeln nämlich, das daraus gezogen werden soll und nicht anders werden kann als durchs Feuer. Und eben das ists, worauf Jesus winket. Die Erde, das irdische Reich der Wesen, ist nur der Schauplatz zur Entwicklung des höhern Reichs Gottes . . . Wollen wir unaufhörlich im Genuss, in sinnlichen Freuden der Phantasie leben, uns allein kennen und lieben, so werden wir weich, lüstern, üppig, unkräftig zu einem guten Willen, zu einer überwindenden Tat; wir stossen

andre von uns weg; es sitzt ein wildes Tier auf dem Throne, das alles um sich zerreisst und doch nie gesättigt ist, sondern in unaufhörlicher Unruhe, in ewigem Hunger und Durst fortschnappet, um weiter zu zerfleischen. Weder also Glückseligkeit dieser Welt und des Innern, wo doch allein Glückseligkeit wohnet, kann damit bestehen; noch weniger kann, wenn unsre Sinne weg sind, unser leergelassener, zerrissener, gieriger und ewig unzubefriedigender Geist Ruhe oder Glückseligkeit in sich fühlen. Der glühende Abgrund, die Hölle, die nimmer befriedigt werden kann und soll, pocht in seinem Herzen. Sobald also das Menschengeschlecht auf der Stufe der Sinnlichkeit beschlossen war, ward Religion beschlossen, die es auf derselben anfasse, bessere, veredle; die den ganzen Zeitlauf nur zu einem Schauplatz mache, wo Gott durch alle Grade und auf allen Stufen ihm Gelegenheiten, Anlässe, Kräfte darbietet, in ein höheres Reich zu streben, sich selbst zu überwinden, dem Rausch der Sinne und der Freude und Fülle des Jetzt zu entsagen, um am Allgemeinen, am Ewigen, an der Zukunft Geschmack zu finden. Er liess ein Reich ihm nahe kommen, wo ihm höhere Güter und Freuden gezeigt wurden . . . Auch die blindeste Vernunft kann sehen, dass, wenn ein Plan Gottes mit dem menschlichen Geschlecht ist, so ists dieser; wenn eine Tugend es gibt, die den edlen Namen verdient, so ists diese; endlich, wenns eine höhere Seligkeit gibt, die über das Tier reichen und sich nie erschöpfen und ins Unendliche fortstreben soll, so müsse es diese werden . . ." (31, 328 ff.). Die Predigt schildert weiter, wie in und mit den Tugenden des Christentums, der „Selbstverleugnung und allgemeinen Güte", das Himmelreich einzieht, das dem Herzen „Ruhe, Fülle, Trost, Seligkeit" bringt. Dabei wird weder jenes von diesem, noch dies von jenem abgeleitet; beides quillt aus der irgendwie durch Jesus vermittelten „Gegenwart, Aehnlichkeit und Anschauung Gottes", d. h. aus der Religion, die durch die Gegenwart Gottes von ihrer objektiven, durch die Aehnlichkeit und Anschauung Gottes von ihrer subjektiven Seite her gekennzeichnet wird. Ebenso entwickelt an andrer Stelle die Religion des Menschen „Kräfte, seine besten Empfindungen, seinen innigen und fortgehenden Gehorsam" (31, 237). Oder sie durchdringt das ganze Leben: wie in Jesu der Gottessinn oder die Gottesempfindung „fortgehender Geist und Saft seines Lebens" war, so „ist Christentum nichts, oder es ist

der herrschende, allgemeine Geist im Leben eines Menschen, der keins seiner Worte, Geschäfte, Handlungen verlassen soll, sondern sie alle im verborgnen Leben mit Christo Gott widmet" (31, 400 f.). Diese Stellen, die in den theoretischen und praktischen Schriften Herders gleich häufig sind, entstammen einer Grundansicht, die von der aufgeklärten völlig abweicht. Die Religion steht nicht im Dienste der Tugend, sondern sie leitet durch Weckung und Nährung der seelischen Kräfte den Menschen einem höheren Zustand entgegen, der sich in seinem sittlichen Leben als gesteigerte Tugend, in seiner Seele aber wesentlich als Glückseligkeit äussert.

Dabei bleibt die Beziehung zwischen beiden Aeusserungen des inneren Fortschritts dehnbar: zuweilen (vgl. oben) stehen sie gleichgeordnet und religiös gleich wertvoll nebeneinander, meist aber und an den wichtigsten Stellen wird die Tugend auf ein anderes Gebiet hinübergeschoben, während die Glückseligkeit allein den Gesichtspunkt für die Beurteilung der religiösen Entwicklung bildet. Letzteres zeigt sich z. B. überall da, wo Jesus der Seligmacher (z. B. 7, 384 f. 463), sein Werk das Seligkeitswerk der Erlösung (7, 351), sein Ziel „die ewige Glückseligkeit seiner Brüder" genannt wird (7, 409. 416. 449. 432); auch die Predigten sehen zuweilen in der „inneren Glückseligkeit aller Wesen" den besten und höchsten Plan Gottes (31, 246). Wenn eine Stelle der Provinzialblätter (7, 190) die Bibel als „Stimme Gottes zur Bildung, Aufklärung und Seligung des Menschengeschlechts" bezeichnet, so wird die sittliche Förderung geradezu in auffälliger Weise durch die intellektuelle ersetzt. Auch der Unterrichtsplan für den Pagen Zeschau (1772), eine ganz selbständige und eigenartige Schöpfung Herders, gruppiert die religiösen Empfindungen, die von der Offenbarung Gottes in der Natur geweckt werden, lediglich um den Begriff der Glückseligkeit (30, 395 ff.). Demnach waltet in den Gedanken Herders eine übermächtige Neigung, die Bedeutung der Religion trotz ihres Einflusses auf die gesamte Entwicklung des Menschen doch wesentlich auf die Seite des Gefühls zu verlegen; wenigstens das eine ist unverkennbar, dass sie dem Menschen in seiner Gefühlswelt am innigsten zum Bewusstsein kommt. Wie könnte es auch anders sein, da er in seinen Gedanken über den Inhalt der Religion so lebhaft darnach strebt, die gefühlsweckende Kraft der Offenbarung und die Gefühlsstärke der Anschauung

Gottes darzustellen? Man wird darüber streiten können, ob Glückseligkeit die rechte Formel für diese Neigung ist. Sie bringt wie die gelegentliche Betonung der Tugend den Zusammenhang mit der Aufklärung zum deutlichen Ausdruck, empfängt aber wie jene einen neuen Gehalt. Sie lässt sich nicht mit objektiven Massstäben messen, gehört daher keinem Lebens- oder Zeitalter in besonderm Grade an (5, 512), sondern muss sich aus jedem als Höhepunkt seines seelischen Inhalts erheben. Auch sie ist demnach ein rein persönliches Gut; sie ist im Grunde, subjektiv betrachtet, das frohe Lebensgefühl, das jedes wahrhaftige Streben nach Verwirklichung des individuellen Ideals und nach Einheit mit dem die Welt durchwaltenden Gotte begleitet[1]), objektiv betrachtet, bedeutet sie Gottesgemeinschaft (7, 385; vgl. unten S. 230 ff.). Daher trägt sie in all ihren zahlreichen Beschreibungen nicht eine Spur von der sentimentalen Weichlichkeit und Schwächlichkeit, die ihr bei den Theologen der Aufklärung anhaftet. Sie erinnert, zumal wenn sie neben der Tugend steht, weit stärker an die Seligkeit, die bei Schleiermacher mit der Vollkommenheit zusammen das Ziel der Erlösung bildet.

Ist nun die Religion wirklich die Macht, die den Menschen emporentwickelt von der Erde zum Himmel, und äussert sie sich wesentlich als Glückseligkeit in seiner Seele, als sittliche Kraft in seinem Leben, so muss sie in innigster Verbindung mit seiner gesamten Organisation stehen; ist „der tiefste Grund der Empfindungen allemal individuell“ (8, 254), so muss sie auch diese Eigenart des Menschenwesens teilen. Mit dieser Forderung tritt Herder in die Reihe der Theologen, die einen religiösen Individualismus predigen. Er tut es so grundsätzlich und kräftig, dass er den schüchternen Anfang weit übertrifft, der in Semlers Unterscheidung der privaten und der öffentlichen Religion beschlossen lag. Bereits für seinen Lehrer Hamann

1) Psychologisch am genauesten kennzeichnet Herder dies Lebensgefühl in dem 1771 verfassten Gedicht „An sein Tagewerk“.

. . . „Des Lebens Glück
ist Lebens Mühe; doch des Glückes viel
Gewährt die Mühe. Wie mit Schöpferskraft
mit Selbstbewusstsein reget sie uns warm,“

Freilich fehlt hier die religiöse Wendung; doch wäre sie im Sinne Herders leicht zu ergänzen (29, 356 f.). Nach 8, 295 liesse das Lebensgefühl sich in Selbst- und Mitgefühl gliedern; auch dabei liegt die religiöse Anwendung nahe genug.

konnte 1759 „die Wahrheit bestehen mit der grössten Mannigfaltigkeit der Meinungen über eine und dieselbe Sache“; denn „die Wahrheit ist einem Samenkorn gleich, dem der Mensch einen Leib gibt, wie er will: und dieser Leib der Wahrheit bekommt wiederum durch den Ausdruck ein Kleid nach eines jeden Geschmack oder nach den Gesetzen der Mode“ (Schriften I 387 f.). Herder gestaltete auch in diesem Punkte seine Anregungen weiter aus. Indem die Religion sich bei jedem Menschen mit einer andern Anlage, Neigung und Denkart verbindet, gewinnt sie bei jedem eine andre Gestalt; so viele Menschen, so viele Gestalten der Religion. Herder schliesst sich bei der Ausführung dieser Gedanken an Paulus an. Er predigt Anfang 1772 über Röm. 12 1—6: „Jeder Mensch . . . hat seine Kräfte, seine Anlagen, sein Mass von Vollkommenheiten und Bestimmung in der Welt, oder wie es Paulus im Text sehr anschaulich und wahr ausdrückt: wir sind alle Glieder! Alle Glieder haben nicht einerlei Stelle, Zweck, Geschäfte; so auch wir jeder seine Gabe nach der Gnade, die ihm gegeben ist. Wir sehen offenbar, wohin also auch alle Einwirkung guter Beispiele und Vorbilder abzwecken müsse, nämlich keinen als uns selbst zu uns selbst auszubilden, zu machen, dass jeder das ist, was er und in der Welt kein andrer als er sein soll. Stellet euch also auch im guten nicht so blind und bloss andern gleich, sondern verändert euch selbst durch Verneuerung eures Sinnes. Prüft selbst, was für euch sei der gute, der euch zukommende und anständige Gotteswille. Uebergebt euch selbst mit einem vernünftigen, für euch zu überlegenden Gottesdienst Gott zum lebendigen Opfer! Das ist die Lehre unsres Texts. Und was sind demnach die Exempel, die guten Bilder? Nicht die uns blind und taub aus uns selbst rücken, sondern die uns nur wecken, die uns zu dem machen, was wir sein sollen und nicht sind“ (31, 186). An die Gräfin Maria schreibt er: „Jeder Mensch hat ein Bild in sich, was er sein und werden soll: solange er das noch nicht ist, ist noch Unfriede in seinen Gebeinen; er ist jetzt so jetzt anders, widerspricht sich tausendmal in einer Stunde, wird von Phantasie und Sinnen oder, wie die Bibel sagt, von Lüsten und Begierden getrieben: der eine helle sanfte Ton ist noch nicht da, in den alle seine Glieder und Kräfte wie eine wohlgestimmte Laute tönen sollen, und der Ton soll bleiben und Ewigkeit und Liebe Gottes tönen!“ (Erinnerungen I 375).

Wenn aber jeder Mensch von Gott auch religiös mit einer wertvollen Eigenart ausgestattet wird, dann ist es töricht und für die Religion gefährlich, ihn in ein religiöses Schema pressen zu wollen. Daher wendet sich Herder gegen jeden methodistischen Betrieb der Seelenpflege, vor allem der religiösen Erziehung. Eigne trübe Jugenderinnerungen mögen dabei den Hintergrund seiner Gedanken bilden. So heisst es in eben jener Predigt weiter: „Das erzwungne Kind Gottes fand nachher in den Armen des Lasters und der Ausschweifung mehr Leichtigkeit, mehr Natur, mehr Wahrheit nach seiner Art; es wird also das ärgste Kind der Menschen. Und nun stehen die Seinigen, Eltern, Lehrer, Freunde und beklagen mit zu späten Tränen den so frühe verwelkten, verdorreten, zerrissenen Baum, der doch erst so schöne Blüte trug, der doch so viel versprach, in dem der Geist Gottes einmal so viel wirkte! Sie können die Veränderung nicht begreifen, sie lästern auf Teufel, Welt, Fleisch und Blut und sehen nicht, dass sie mit ihrer erzwungenen Gottseligkeit, mit ihren eigensinnigen, übertriebenen, unnatürlichen und überspannenden Gefühlen, mit ihrem fremden Regeljoche und falschem Glutfeuer vielleicht mehr Schuld hatten, als sie denken! Das fremde, wilde Feuer ist ausgebrannt; die traurige, ausgeglühte, verwüstete Aschenhöhle steht da, ein gutes fühlbares Herz vielleicht auf Lebenszeit verwahrloset“ (31, 179). Aehnliche Gedanken knüpfen sich unwillkürlich an eine andre paulinische Stelle, an 1 Kor 4 1—6 (31. 361; vgl. oben S. 8), oder finden auch sonst gelegentlich eine Stätte (z. B. 31, 305. 319). In den Provinzialbriefen wendet Herder sie sogar auf das geistliche Amt an, abermals mit Berufung auf Paulus. Auch die Theologen sollen ihre Tätigkeit nicht nach dem äusserlichen Schema suchen, sondern nach Gabe und Neigung: der eine in der Predigt, der andre in fortlaufender Schriftauslegung oder in der Kinderlehre und Geschichtserzählung. Ja weiter! „Der eine hat gleichsam mehr Sinn für den Gott in der Natur, seine Kenntnisse und Lieblingsneigungen gehen dahin — das ist sein Amt; ein andrer für den Gott der Wundergeschichte und der Offenbarung Jesu — einer Licht, der andre Wärme . . . . und warum denn eine Form und eine Art, in die Form zu giessen? Und was wäre für unsre Zeit nötiger als die mancherlei klare Verteilung des Tagewerks? Und für die, so dienen am Wort, so erfreulich und nützlich! Und brauchte bloss stille brüderliche

Verabredung .... Eigenliebe macht die Bahne enge, allgemeine Liebe machet sie weit, trägt Höhen ab und füllet Täler, dass alles dem Herrn sich bücke und, soviel möglich, kein Platz der Religion, Offenbarung und Menschenbildung sein Oedes behalte durch unsre Schuld!“ (7, 275 f.).

Nach all diesen Stellen hat unzweifelhaft die Individualität auf religiösem Gebiete ihr Recht. Die Religion bedarf ihrer, um wahr und wirkungskräftig zu sein; zugleich aber gehört es zu den höchsten Aufgaben der Religion, ihr zum Durchbruch und zur Ausgestaltung zu helfen. Nur hie und da klingt ein andrer Ton in diese Melodie herein. Dann wird die menschliche Individualität nur als „irdische Scherbe“ gewertet, die den reinen Sonnenstrahl der Wahrheit und Tugend verdunkelt; einst werden „die Flammen zusammenfliessen und sich einander mitteilen ohne zu verlieren“. Auf Erden werden wir nur die Anfänge davon gewahr; aber „einst, wenn die Scherben fallen und alles, was den Gottesstrahl in uns aufhält, bricht und verdunkelt, hin ist, denn wird sich alles in Licht verklären, in gemeinschaftliches Licht, Seligkeit und Wonne!“ (31, 319 f.). Wie hier die religiöse Bedeutung der Individualität vollkommen schwebend bleibt und die Sehnsucht des Herzens gerade das Aufhören der persönlichen Sonderheit erstrebt, so taucht auch sonst zuweilen (z. B. 7, 427) ein Zug zum Allgemeinen auf, der mit Herders eigentlichen Hauptgedanken wenig zusammenhängt; er fliesst vielleicht aus der Philosophie oder der Mystik herüber, lässt aber niemals ein tiefes religiöses Bedürfnis verkennen. Er lässt die Individualität nicht als Ziel, sondern höchstens als Mittel der Höherentwicklung gelten. Sie ist mit der Unvollkommenheit untrennbar verwachsen, ist nur die sichtbare Hülle, unter der das unsichtbare Leben Gottes flutet. Der Mensch kann den tieferen, wesenhaften Kern nur ahnend empfinden. Gott aber schaut mit seinem „Blick der Ewigkeit“ schon auf Erden alles entwickelt, „das Unvollkommene vollkommen, Krankheit, Tod, Moder überstanden, alles voll Leben“ (31, 341).

Was bedeutet dies Nebeneinander der Gesichtspunkte? Zunächst übernimmt Herder das neue Lebensideal der individuellen, frei wachsenden Persönlichkeit, das dem Boden der modernen Bildung mit ihrer Durchdringung realistischer und idealistischer Züge entsprossen war. Die überkommenen Formeln der Menschheit, Tugend und Glückseligkeit bewahrend, bringt er doch die

religiösen Motive zur Darstellung, die von Anfang an in dem neuen Geiste webten, und verwertet sie für sein theologisches Denken; er zeigt mit ihrer Hilfe die reine Geistigkeit, die unerschöpfliche Verbindungsfähigkeit der Religion. Damit scheint er sie als eine notwendige, gottverliehene, in der irdischen Entwicklung des Menschen sich auswirkende Geistestätigkeit aufzufassen. Ist sie aber wirklich Anschauung und gefühlsmässige Erfassung der Offenbarung des ewigen Gottes, so muss sie noch ein anderes, höheres Ziel besitzen: sie bahnt eine unmittelbare Verbindung an zwischen dem Menschen und seinem Gott, eine Verbindung, die auf Erden nur unvollkommen besteht, aber in der Ewigkeit ihre vollkommene Gestalt empfangen wird. So wird die Religion auf der einen Seite mit allen Mitteln der Psychologie, der realistischen Gesinnung und der ästhetischen Empfindung aus dem menschlichen Geistesleben heraus erklärt und gewürdigt: zugleich aber bleibt der transzendente Gesichtspunkt der Beurteilung im Bewusstsein Herders wie an manchen Stellen seiner Schriften erhalten — was fehlt, ist nur die systematische Einigung beider Züge, ist der Versuch, seine eindringenden Gedanken über die seelische Beschaffenheit und Stellung der Religion durch die Berücksichtigung ihrer objektiven Bedeutung oder ihres ewigen Wertes zu vertiefen.

3. Wert und Einseitigkeit von Herders Theorie.

Es ist bereits im Zusammenhang gezeigt worden, wie Herders Gedanken über die Religion gerade das betonen, was in der herrschenden Theologie fehlt: die Selbständigkeit gegenüber andern Lebensgebieten, besonders gegenüber Metaphysik und Moral. Wohl hat die Religion mit der Moral gar manches gemein. Sie ist eine praktische Lebensmacht, sie durchdringt das sittliche Handeln und heiligt die Beziehungen des Menschen zum Nächsten. Allein ihr Mittelpunkt liegt anderswo, viel tiefer im Innern der Seele. Er besteht in dem unmittelbaren Verhältnis des Geistes zu Gott, das sich in der Anschauung und Empfindung der göttlichen Offenbarung vollzieht. Durch diese tiefinnerliche Fassung der Selbständigkeit wird zugleich die weltoffne Freiheit der Religion glänzend gewahrt. Sie ruht auf den

natürlichen Anlagen des Menschen, sie äussert und nährt sich in dem Genuss der gesamten Wirklichkeit als einer Offenbarung Gottes, sie betätigt ihre lebenspendende Macht in der Förderung aller menschlichen Kräfte, sie verwächst wenigstens für die Dauer des irdischen Lebens mit der Eigenart ihres Trägers. Und wie die Religion selbst so auch die Theorie. Sie bewegt sich niemals in den einseitigen Geleisen einer besondern theologischen Methode; sie zahlt nicht mit den Münzen einer veralteten heiligen Währung. Sondern wo sie den Stoff des religiösen Lebens bearbeitet, da tut sie es mit den Mitteln der neuen psychologischen Auffassungsweise und im Geiste des modernen Realismus; sie webt aus der Beobachtung der äusseren und der inneren Realitäten ein neues Kleid für die Religion und arbeitet damit an den Vorbereitungen eines neuen religiösen Idealismus.

Freilich erreicht Herder den Fortschritt nur dadurch, dass er seine Frömmigkeit wie seine Theorie mit der emporblühenden ästhetischen Empfindung verbindet. Vor allem die Gruppierung der religiösen Geistestätigkeit um den Begriff der Anschauung, die religiöse Wertung der einzelnen Landschaft, die Auffassung der Welteinheit, die Umwandlung der Bibel in eine Fülle von eindrucksvollen Bildern, die Freude an der Ausbildung der Individualitäten und an der bunten Mannigfaltigkeit ihres Wesens — ist nicht all das ein lebendiger Beweis für das Einströmen ästhetischer Elemente in die religiös-theologische Entwicklung? Wer wollte leugnen, dass dadurch die ästhetische Entwicklung der religiösen einen Dienst geleistet hat, der kaum überschätzt werden kann? Sie hat durch Herder weit mehr noch als vorher durch Hamann und Lavater der Theologie geholfen, den toten Punkt zu überwinden, auf den sie hier durch intellektualistische Einseitigkeit, dort durch engherzige Zurückhaltung vom Leben geraten war. Allein so eng die religiöse mit der ästhetischen Empfindung verwandt ist — getrennte Mächte bleiben sie doch, und jede fordert für ihre Hilfe von der andern einen gefährlichen Lohn. Auch im Geiste Herders haben Religion und Theologie ihn gezahlt.

Mit vollem Bewusstsein behauptet er eine enge Verwandtschaft zwischen Dichtung und Religion. Hatte er die Ueberzeugung davon schon in Riga gewonnen, so tritt sie jetzt noch klarer zu Tage; denn die Bückeburger Zeit ist die, in der seine religiöse Tätigkeit sich wie die wissenschaftliche am innigsten mit

der Dichtung verbindet[1]). Beide erwachsen aus dem ursprünglichsten Seelenleben und werfen wechselnd ihr Licht über das grosse gemeinsame Gebiet. Wie Hamann so betrachtet auch Herder die Poesie als die Muttersprache des menschlichen Geschlechts: was sie aber spricht, ist ursprünglich Religion. „Dichtung", so ruft er in den Provinzialblättern aus, „ist ursprünglich Theologie gewesen, und die edelste, höchste Dichtkunst wird wie die Tonkunst ihrem Wesen nach immer Theologie bleiben. Sänger und Propheten, die erhabensten Dichter des Alten Testaments, schöpften Flammen aus heiligem Feuer. Die ältesten, ehrwürdigsten Dichter des Heidentums, Gesetzgeber, Väter und Bilder der Menschen, Orpheus und Epimenides und alle Fabelnamen der Urzeit, sangen die Götter und beseligten die Welt. Was die Miltons und Klopstocks, Fenelons und Racine in ihren reinsten Sonnenaugenblicken empfunden, war Religion, war nur Nachhall göttlicher Stimme in Natur und Schrift . . ." (7, 300).

In diesem Zitat schlägt er sogar eine Brücke zur Musik. Wendet sie sich doch nach seiner Psychologie an den innerlichsten Sinn, an das Gehör, und besitzt am wenigsten intellektuellen Gehalt, am meisten reine Empfindung! Schon in Riga, in jenem prachtvollen Aufsatz über den Redner Gottes, der sein homiletisches Ideal darstellte, hatte er die Andacht einen Ton der Seele, eine Art von innerer Musik genannt. „Wenn zehn, hundert, Tausende wie Brüder vor den Herrn treten und ein Herz und eine Seele werden, sich vereint hinknien und beten, und er, der Allgegenwärtige, alles durchströmt und in die Seele schauet und wirket, so öffnet sich die Seele; und wenn eine mystische Entzückung Schwärmerei, Selbstbetrug und Schade wird, so ist dieser stille Ton der Seele, da sie sich untadelhaft vor dem Auge der schauenden Gottheit erhält, gleich einem stillen See, der auf einen belebenden sanften Hauch des Abendzephirs wartet" (32, 7). Hatte er hier die Andacht fast in musikalische Stimmung aufgelöst, so hatte er damit einen äussersten Punkt erreicht, von dem er sich später, und zwar schon in Bückeburg, vorsichtig fernhält. Die wichtigste Bückeburger

1) Genau so urteilt Suphan, der beste Kenner seines Lebens und Schaffens. „Niemals ist der Zusammenhang, der bei Herder zwischen Forschen, Sinnen und Dichten bestand, so innig, der Uebergang von wissenschaftlicher zu poetischer Tätigkeit so fliessend gewesen wie in diesen Jahren" (B. 6, S. XXI; B. 7, S. XXXII f.).

Stelle, die in Betracht kommt, eine Predigt von 1774, spricht ganz anders. Als gemeinsames Merkmal der Religion und Musik bezeichnet sie nur negativ den Gegensatz zu Vernunftschlüssen und Demonstrationen, positiv den Empfindungsgehalt. Auch der einfliessende Vergleich, der Religion, Gottseligkeit und Unschuld „die höchste Tonkunst und Wohllaut der menschlichen Seele" nennt, führt sachlich nicht weiter; denn er hat im Zusammenhang der Predigt offenbar nur den Zweck, das Gemüt des Hörers mit Teilnahme für die Religion zu erfüllen und die rationalistische Auffassung der Religion mit möglichster Kraft zurückzuweisen (31, 317 f.). Im übrigen fehlen während der Bückeburger Zeit solche Stellen fast ganz, obwohl gerade da das Wesen der Religion am stärksten in die Empfindung verlegt wird. Herder behält Gefühl und Bewusstsein der Verwandtschaft zwischen beiden, aber der besprochne realistische und der später zu besprechende historische Sinn machen ihren Einfluss auf sein Christentum geltend und hindern ihn an der Verflüchtigung der Religion in musikalische Stimmung. Bezeichnend dafür ist die Tatsache, dass er bei allem Verständnis für das Mittelalter doch dem katholischen Gottesdienst jetzt so wenig wie später in Italien eine religiöse Befriedigung abzugewinnen vermag. Er gelangt schon jetzt wenigstens instinktiv zu der Einsicht, die in den Humanitätsbriefen von 1796 deutlich zum Ausdruck kommt: „Durch eine geistliche, und wenn man will, eine himmlische Musik kann die Seele dergestalt aus sich gesetzt werden, dass sie sich, unbrauchbar und stumpf gemacht für dies irdische Leben, in gestaltlosen Worten und Tönen selbst verlieret" (18, 27). Es zeigt sich also, dass Herder bei aller Liebe zur Empfindung für die Religion doch volle Selbständigkeit, eine bestimmte Gestaltung, eine feste Beziehung zur Wirklichkeit verlangt. Das Verhältnis zur musikalischen Stimmung bleibt schwankend und dient lediglich dazu, gegenüber rationalistischen Missverständnissen die psychologische Eigenart der Religion zu behaupten.

Soweit Herder mit Bewusstsein über den Inhalt der Frömmigkeit nachdenkt, überschreitet er demnach niemals die gefährliche Grenze. Aber die Verbindung der ästhetischen und religiösen Empfindung ist so innig, dass sie ihren Einfluss auch auf die innersten Tiefen der Gedankenbildung erstreckt, die sich der vorsichtigen Prüfung entziehen. Sie äussert sich vor allem darin, dass nur die Seiten der Religion hervortreten, die das Gebiet

des ästhetischen Genusses berühren. Was diesem ferner steht, fällt aus den Grenzen der bewussten Betrachtung heraus. Nicht als ob Herder es ausschliessen wollte, aber seine Teilnahme geht daran vorüber; sie eilt — im besten Falle mit kurzer Verbeugung — hinweg zu jenen Gebieten, die seinen Geist zugleich ästhetisch befruchten. So erklären sich die wichtigsten Mängel von Herders Auffassung der Religion. Man hat auf kirchlicher Seite von jeher beklagt, dass Herder die Bedeutung der Sünde unterschätzt, und neuerdings legt wieder Baumgarten[1]) den Finger auf diese Wunde. Mag immerhin die einseitige Anwendung paulinischer Massstäbe in diesem Urteil mitwirken, das eine bleibt unleugbar, dass Herders Theorie auffällig geringe Anknüpfungspunkte für eine Behandlung der Sünde enthält[2]). Wer die religiöse Geistestätigkeit wesentlich als Anschauung Gottes versteht, wird in den meisten Fällen nur zu dem allmächtigen und weisen Gott geführt. Wenn Herder die Anschauung Gottes in der Natur und im Weltbild mit der in der Geschichte, zumal in Jesus verbindet, so hält er sich zwar auch die Bahn zu dem heiligen, dem richtenden und vergebenden Gotte frei, aber er betritt sie selten und schüchtern genug — in der Regel nur dann, wenn eine biblische Stelle ihn dazu nötigt, und so, dass er die Sünde zuletzt doch wieder ästhetisch in eine blosse Störung der inneren Harmonie oder gar in einen notwendigen Schatten des Weltbilds auflöst. Am deutlichsten zeigt sich das an zwei Stellen der neutestamentlichen Erläuterungen. Er will die Macht der Sünde möglichst kräftig schildern, kann sie aber nach seiner Grundstimmung nur negativ als Mangel des Guten erfassen; so nennt er sie denn „positiven Verfall", ohne den inneren Widerspruch des Ausdrucks zu bemerken (7, 384). Aehnlich hilft er sich bei der Versuchungsgeschichte: „der innere Abfall von Gott" scheint eine Benennung der Sünde, die bis zur Wurzel dringt, aber sie wird sofort erklärt als „das Herabsinken aus dem Geist ins Irdische" — eine Formel, die bei Herder durchaus negativ gemeint ist (7, 413). Eilt die Hauptschrift Herders über das Neue Testament so rasch an der Tatsache des Bösen vorüber, dann werden wir uns anderswo noch weniger darüber wundern. In dem Gedicht über die „Nachahmung Jesu" z. B. ist von der Sünde wenig die Rede. Es bezieht sich viel-

1) Herders Lebenswerk S. 29. 56 ff. 102.

2) Vgl. oben S. 132, unten S. 195 f. und 230 ff.

mehr auf die Demut und Niedrigkeit des Erlösers, wenn der Schluss sagt: „Ein Wurm auf Erden, nichts zu sein, heisst christusähnlich werden" (29, 437). Ein andres Gedicht „die Sünde", erinnert zwar auch an Jesus, aber die Empfindung des Schuldbewusstseins fehlt darin fast ganz. Die Strafe Gottes weckt in ihm nur den Gedanken:

„Auch wenn er straft, barmherzig doch!
auch noch sein Fluch ist Segen —
Ein harter Segen, aber noch
zum Wohl auf unsern Wegen" (29, 447).

Ferner hätte das Nachdenken über die Stellung der Religion im Geistesleben ihm die Bedeutung des Schuldbewusstseins, seiner Erregung und Befriedigung vor die Seele führen können. Fühlte er selbst es nicht in der Tiefe Pauli, Luthers oder Hamanns, so musste sein Individualismus ihn doch die Anerkennung der Tatsache lehren. Allein wir finden nur hie und da eine kurze Erwähnung, niemals eine wirkliche Beachtung oder zusammenhängende Erörterung. Auch hier gilt seine Teilnahme dem positiv emporblühenden Leben mit der Kraftfülle seines — weltlichen und religiösen — Inhalts, nicht dem Kampfe mit niederziehenden, widergöttlichen Mächten: jenes befriedigt seinen ästhetischen Sinn, während dieser ihn stört. So lässt sich Punkt für Punkt erweisen, dass Herder durch seine Verbindung des religiösen mit dem ästhetischen Sinne innerlich abgelenkt wird von der Beachtung der Sünde und ihrer Bedeutung für das religiöse Leben. Es lässt sich schon hier vermuten, dass er trotz seiner Liebe zu Paulus und Luther seine christlichen Glaubensgedanken nicht nach ihrem Vorbild ausgestalten wird. .

Weniger wichtig für die Frömmigkeit, aber desto verhängnisvoller für die Theologie ist ein andrer Mangel, der aus derselben Wurzel erwächst. Neben den unmittelbar praktischen Triebkräften waltet in der Religion, obschon nicht immer bewusst, ein lebendiges Suchen nach Wahrheit, ein unstillbares Sehnen nach tiefster Erkenntnis. Herders Aufgabe wäre es gewesen, nicht nur die intellektualistische Fassung des Christentums zu überwinden, sondern auch diesem berechtigten Streben innerhalb der neuen Betrachtungsweise Raum zu verschaffen. Er musste die Bedeutung der religiösen Vorstellungen und Begriffe aus den Kernpunkten seiner Theorie heraus entwickeln. Diese Aufgabe aber hat er nur sehr unvollständig gelöst, ja

kaum empfunden. Zwar seine Psychologie lehrt ihn, dass zu dem einheitlichen Geistesleben auch das Vorstellen und Denken gehört, und sein Realismus behütet ihn ebenso wie sein stürmisches Temperament vor verschwommener Gefühlsseligkeit. Aber all das ist nicht stark genug, um den aus dem Gegensatz zur Aufklärung quellenden Widerwillen zu überwinden. Nur gelegentlich nimmt er für die Religion auch eine Kraft der Erkenntnis in Anspruch: sie verhält sich zur Vernunft wie die höhere zur niederen Mathematik (9, 439), sie vermag manches Rätsel zu lösen, das der Vernunft verschlossen bleibt. Allein die eigentümliche, nur hier auftauchende Trennung von Religion und Vernunft lässt diese Stelle verdächtig erscheinen; sie ist zur Verteidigung Lavaters bestimmt und nähert sich unwillkürlich seiner Betrachtungsweise, soweit es ohne Verletzung der eigenen möglich ist. Sie zeigt also nicht ein Streben Herders, kraft der Religion eine tiefere Erkenntnis zu gewinnen, sondern das Gegenteil: an sich bereit, die Erkenntnisfähigkeit der Religion anzuerkennen, empfindet er tatsächlich niemals ein Bedürfnis darnach; er begnügt sich mit der Religion als einer praktischen Macht.

Der Weg von Herz zu Herz und der Weg vom Herzen zu Gott geht bei ihm niemals durch Vorstellungen oder Begriffe, sondern teils durch die Sinne, teils durch das unmittelbare Gefühl. Wenn dabei auch jene gelegentlich in Betracht kommen, so müssen sie sich doch dem Hauptzug der Betrachtung unterordnen: sie sind nur äussere Darstellungen, Symbole, Bilder von tieferen seelischen Grössen, von Empfindungen. So erhält bei Herder die gesamte religiöse Sprache mit ihren intellektuellen Bestandteilen eine rein bildliche Bedeutung; jeder Eigenwert geht ihr verloren. Wo aber soll dann das gesunde Streben, den Gedankengehalt der Frömmigkeit klar zu entfalten, einen natürlichen Anknüpfungspunkt finden? Schon Hamann hatte darauf verzichtet, den Kern des Christentums gedanklich zu erfassen, und ihn in den Hierophantischen Briefen einfach „in ein unerklärliches oder geistiges Etwas" verlegt (Schriften IV 248). Herder nimmt in einem Briefe von 1775 ausdrücklich darauf Bezug: „Mein Herz schlug hoch zu dem, was Sie von Nichts und Etwas reden" (ebenda V 147); er bekennt, dass er fast an keiner Schrift seines Lehrers „so innig aus dem Herzen mitgelesen" hat wie an dieser, und macht sich damit zu eigen, was

wir oben daraus zitierten (S. 54), die Auffassung des Christentums als einer Wahrheit und Kraft, die weder nach dialektischem noch nach ethischem Augenmass geschätzt werden darf. Ja er überspannt den Grundsatz so weit, dass ihm schon jede systematische Darstellung des christlichen Lehrgehalts als Abfall vom religiösen Verständnis des Christentums erscheint. Er meidet jede klare Aussprache seiner religiösen Meinungen; wenn er in den Predigten dennoch oft genug dazu kommt, so tut er das durch den inneren Zwang der Sache, aber im Gegensatz zu seiner Theorie. Die einzelnen Vorstellungen würdigt er nur, sofern sie religiös-sittliche Kräfte erregen; ihre wissenschaftliche Richtigkeit ist dabei von geringem Belang, ihre Wahrheit verflüchtigt sich in blosse „Vorstellungsart". Er verzichtet mit Bewusstsein darauf, die religiösen Meinungen andrer zu bekämpfen, um nicht mit ihnen auch die daran hangenden Gefühle und sittlichen Triebkräfte zu vernichten (31, 371 f.). Hat doch schon Luthers Tätigkeit und die ganze Reformation durchaus nicht in der Reinigung der religiösen Begriffe bestanden, sondern in lebendigen Taten, die das blosse Licht in Sturm und Flamme verwandelten (5, 530 ff.). Sogar der Bibel gegenüber meidet Herder für seine Person jedes begriffliche Verfahren. Er beschränkt sich fast überall darauf, ihre Bilderfülle so zu entfalten, dass sie auf die Geister wirken kann; er will im Grunde „nichts als dem verdunkelten Wortgemälde hie und da einen Staub entwischen", der seine plastische Kraft ersticken würde. Denn gerade durch ihren Reichtum an Bildern ist die Sprache der Bibel so unersetzlich; „ein einfältiges Wort der Evangelisten ist mehr als zehntausend Kommentare" (7, 444).

Für die Dogmatik hat deshalb Herder nicht etwa die Aufgabe übrig, die Männer wie Biedermann ihr stellen, dass sie die religiöse Bilderwelt durch Läuterung und Verarbeitung in die Höhenlage der theoretischen Erkenntnis heben soll, sondern eine weit einfachere, die sich stark mit der biblischen Theologie und der Dogmengeschichte berührt: sie soll den Inhalt der Bibel ordnen, allgemeine Sätze daraus herleiten, die verschiednen Grade der Gewissheit für solche Abstraktionen darlegen, den Gang der Offenbarung in der Bibel, „Zusätze und Fortwüchse" in der Kirchengeschichte und endlich die homiletische Anwendung zeigen (7, 254 f. 243). Eine solche Dogmatik scheint auch ihm notwendig und wichtig; sie bildet ein unerlässliches Stück in

dem Gefüge der theologischen Wissenschaften. Aber so fest er sie an die Bibel kettet, er scheidet sie doch streng von der Religion. Sie ist „ein untergeschobenes Kind der Offenbarung, dem jeder, der diese Mutter kennt, seine Fremdheit ansieht, aber das dem ohngeachtet ein gutes gesundes Kind sein kann" (7, 253). Ein Erzeugnis der menschlichen Verstandestätigkeit, ist sie weit subjektiver und schwankender als die durch Gottes Offenbarung geweckte Religion. An sich ist das kein Fehler — Herder wünscht sogar, dass möglichst jeder sich seine eigene Dogmatik schaffen soll (7, 253); aber sie wird schon dadurch weniger geeignet als etwa die biblische Bildersprache, Religion zu wecken und zu nähren. Vielleicht würde sie für den Theologen ausserordentlich an Wert gewinnen, wenn sie eine bedeutsame Forderung Herders erfüllen würde. Denn in das Bereich der Dogmatik würde er sicherlich die Sonderwissenschaft weisen, die er als erster fordert und die trotz mancher Fingerzeige von Schleiermacher, De Wette, Biedermann, Lipsius und Sabatier bis heute niemand fest begründet hat: „eine simple Untersuchung der philosophischen Regeln unsrer Typik und biblischen Symbolik" (6, 319 f.).

Man sieht aus alledem deutlich: wissenschaftliche Teilnahme hat Herder nur für die Sammlung und wirksame Gestaltung sowie für die Entstehung und Gesetzmässigkeit der religiösen Bilder, während ihr objektiver Wahrheitsgehalt ihm vollständig gleichgültig bleibt. Er verlegt ihren eigentlichen Wert in die Kraft des Eindrucks, d. h. in eine so geistige Innerlichkeit, dass entweder das logische Verständnis selbst oder doch der sprachliche Ausdruck unmöglich wird (vgl. S. 175). So vermissen wir denn jede bestimmte Erklärung über den Zusammenhang von Bild und Sache. Herder versichert unermüdlich, er meine Bild nicht nur als Bild, sondern „Bilder bedeuten Sachen" (6, 256, vgl. auch 271); er spricht von der Schöpfungsgeschichte als Bild und Allegorie, „die etwas bedeutet" (6, 278). Jedoch nicht immer gehören Bild und Allegorie so eng zur Sache und Bedeutung. Besonders die Allegorie steht zuweilen wieder neben der Fabel und darf dann keine Anwendung auf die biblischen Erzählungen finden (6, 255; 7, 71), die vielmehr „als Tat, als Weltgeschichte" beschrieben werden (7, 78). Dieselbe Unsicherheit schwebt über dem Neuen Testament. „Der ist des Edelsteins nicht wert, der an der Einfassung, den Hüllen und Kap-

seln hangen bleibet" (7, 385), aber der Edelstein selbst wird doch von Herder niemals ohne sie in seiner reinen Herrlichkeit herausgeschält — er bleibt überall mit Bild und Hülle verbunden. Nicht einmal beim Abendmahl, wo Herder das Verhältnis klären möchte, erreicht er sein Ziel; er kommt nicht über die Behauptung hinaus: „Jedes Naturzeichen ist die bezeichnete Sache selbst" (7, 439 f. 467 ff.). Die stete Wiederholung dieses Gedankens beweist nur, dass es ihm auf die tatsächliche Wirklichkeit eines in dem Bilde dargestellten tiefern Kernes ankommt, nicht dass er eine grosse Teilnahme für dessen nähere Beschaffenheit hegt. Und so ist es überall in seinen Werken, mag er von Gott selber reden oder von einem Einzelsatz des Christentums: er will ihre Wirklichkeit, aber er will sie nicht erkennen, sondern empfinden.

In dieser Gleichgültigkeit gegenüber dem theoretischen Erkennen, auch gegenüber der Wahrheitsfrage innerhalb der Religion kreuzen sich verschiedenartige Ursachen. Zunächst und vor allem äussert sich darin das Bewusstsein Herders von der Selbständigkeit der Religion, das jederzeit in erster Linie auf ihrem praktischen Charakter beruht. Allein auch hier bedarf diese Erkenntnis einer Hilfe, um sich gegenüber der moralistischen und intellektualistischen Verkennung der Religion behaupten zu können. Sie verbindet sich mit der ästhetischen Empfindung, die sich ebenfalls ohne Umweg über die Logik oder Moral der Aussenwelt praktisch und unmittelbar zuwendet. Sie wird dadurch in ihrer Fähigkeit bestärkt, die gesamte Wirklichkeit in den Dienst der persönlichen Entwicklung, ihrer tiefsten Gefühle und Kräfte, zu ziehen. Sie wird aber auf demselben Wege von allen Erkenntnisfragen desto sichrer losgelöst; denn der ästhetischen Empfindung kann nichts gleichgültiger sein als die äussere Wirklichkeit und der logische Grund ihrer Gegenstände. Es ist Herders Ruhm und ein Zeugnis seiner ursprünglich, wenn auch nicht einseitig religiösen Natur, dass er mit der Gefahr nur eben spielt. Er gibt niemals die Wirklichkeit der Sache selber preis, auch wenn er auf ihre nähere Untersuchung verzichtet. Wie viel weiter geht bald darauf die Romantik in der ästhetischen Einseitigkeit! Herder könnte keinesfalls den Satz billigen, den Novalis im Ofterdingen ausspricht[1]: „Wir

1) Dohmkes Ausgabe, Bibliographisches Institut, S. 132.

verlangen nach der Anschauung der grossen, einfachen Seele der Zeiterscheinungen, und finden wir diesen Wunsch gewährt, so kümmern wir uns nicht um die zufällige Existenz ihrer äussern Figuren." Für Herder wäre schon die Trennung der grossen, einfachen Seele von den äusseren Figuren unmöglich; Inneres kann nur durch Aeussres wirken, aber dies Aeussere muss wirklich sein. Er unterscheidet in Bückeburg aufs stärkste den Eindruck eines blossen poetischen Gebildes, mag es noch so tiefe Wahrheit besitzen, von dem einer wirklichen „Sache". Die Religion ist keine lediglich subjektive Erscheinung des geistigen Lebens, sondern ein reales Wechselverhältnis zwischen Gott und dem Menschen, das durch die Wirklichkeit der Welt vermittelt wird; sie ist selbst „Tatsache" oder „Geschichte" (7, 244. 265).

Ebensowenig versinkt Herder in der andern Gefahr einer erkenntnislosen, einseitig ästhetischen Auffassung der Religion: sie wird niemals zu einer Sache des kontemplativen Genusses. So stark auch die Glückseligkeit als Aeusserung der Religion im Bewusstsein hervortritt, sie bedeutet keine schlechthin ruhende, passive Grösse, streift niemals, wie es sonst in ästhetischen Formen der Religion zu geschehen pflegt, an die Selbstaufgabe des frommen Subjekts in der Anschauung Gottes[1]). Der Mensch behauptet sich gerade kraft der Religion als selbständige Individualität; der Gedanke, dass in ferner Zukunft die einzelnen Individualitäten wie Flammen zusammenfliessen und sich einander mitteilen werden ohne zu verlieren (145 f.), beeinflusst nirgends die Auffassung der Religion selbst. Gehört doch zur religiösen Anschauung die Tätigkeit der Sinne, die dem Geiste das Bewusstsein des eigenen Lebens erhält! Sie führt nicht zu einer Aufsaugung der Seele durch den Anblick der göttlichen Offenbarung, sondern zu einem vertieften und verstärkten Wellenschlag der Empfindung. Sie leitet weder zu wissenschaftlicher und begrifflicher Arbeit über ihren eignen Gegenstand noch zu einem rein gefühligen Genusse, sondern zur Auswirkung in dem ganzen breiten Strome des sittlichen Lebens hinüber.

Nach alledem ist es unmöglich, von einer ästhetischen Ver-

1) Es ist mir unbegreiflich, dass Wielandt (a. a. O. S. 61 f. 67. 71) gerade in den Bückeburger Schriften die religiöse Stimmung Herders „passiv-ästhetisch" nennen kann. Der Vergleich mit Schleiermachers Reden hat ihn vielleicht dazu verführt, das „Anschauen und Innewerden des Göttlichen im Universum" einseitig zu verstehen.

kennung oder Verkehrung der Religion durch den Bückeburger Herder zu sprechen. Die zunächst hilfreiche Verbindung mit ästhetischen Empfindungen schädigt seine Frömmigkeit und Theologie tatsächlich nur insofern, als sie ihn wichtige Seiten des religiösen Lebens fast völlig übersehen lässt.

C. Religion und Geschichte.

Die Erörterung über das Wesen der Religion mündete vor allem an zwei Stellen im Gebiet der Geschichte. Die religiöse Anschauung richtet sich nicht nur auf die Offenbarung Gottes in der unendlichen Natur, sondern auch auf die historisch bestimmte Gestalt Jesu. Und die Frage nach der praktischen Bedeutung der Religion für die geistige Organisation des Menschen verbindet sich unwillkürlich mit der Frage nach ihrer Bedeutung für das ganze geschichtliche Geistesleben. Greift aber die Geschichte so tief in die Religionstheorie Herders hinein, dann bedarf es einer genaueren Betrachtung dieses Gebietes; sie wird uns zugleich die Grundlagen liefern, die eine Antwort auf die wichtige Frage nach der Bedeutung der geschichtlichen Normen für das Christentum gestatten.

1. Herders religionsgeschichtliche Grundsätze.

Was ihm seine neue Stellung zur Geschichte ermöglicht, ist seine tiefere Einsicht in das Wesen der Religion. Die von der Empfindung getragene Anschauung, die den allwaltenden Gott in seiner Offenbarung erfasst, bedeutet eine so geistige, flüssige Grösse, dass sie in die verschiedensten Formen eingehen kann. Fanden wir vorhin den religiösen Individualismus Herders darin begründet, so beobachten wir nun die Anwendung auf die Geschichte. Wir gewinnen hier sogar ein klareres Bild, weil Herder dem Gewebe der geschichtlichen Beziehungen von Jugend auf eine stärkere Teilnahme zugewandt hatte als dem Einzelmenschen. Während er diesen nur allzugern als Pädagog betrachtet, untersucht er jenes lediglich mit nachfühlendem Verständnis. Der Unterschied ist nicht gleichgültig: der Pädagog betont unwillkürlich die Tugend und wird dadurch leicht von

der religiösen Betrachtungsweise abgelenkt; oder er gerät in Gefahr, die eigne Art der Religion für die einzig wahre zu halten und das Recht jeder andern zu leugnen. Herder widersteht beiden Versuchungen so kräftig, dass der religiöse Gesichtspunkt herrschend bleibt und der Individualismus an vielen Stellen hervortritt. Aber ein Vergleich mit den historischen Darlegungen zeigt, dass beides für sein Wertgefühl eine noch wichtigere Stellung besitzt, als es z. B. in den Predigten scheint. Haben wir eben deshalb schon bei der Erörterung über die Religionstheorie die Hauptbelege mehrfach den historischen Schriften entnehmen müssen, so wird das Verhältnis von Religion und Geschichte ein noch deutlicheres Licht vorzüglich auf den Individualismus werfen.

In geschichtlichem Zusammenhang steht zunächst die Bemerkung, die uns am tiefsten in die Gedanken Herders über die Gestaltungsfähigkeit der Religion hineinblicken lässt. Er wendet sich in dem geschichtsphilosophischen Aufsatz gegen das Streben der Aufklärung, das Christentum durch den Hinweis auf seine Geschichte, d. h. auf seine Verbindung mit „der verschiedensten und oft der abscheulichsten Denkart“, zu bekämpfen. Für ihn ist das Christentum ein „feiner Duft“, der gerade die Vermischung „mit irdischern Materien“ braucht; es ist zu ätherisch und geistig, als dass es ohne „Vehikulum“, ohne Träger, im Geistesleben sich auswirken könnte. Das Vehikulum „war nun natürlich die Denkart jedes Volks, seine Sitten und Gesetze, Neigungen und Fähigkeiten — kalt oder warm, gut oder böse, barbarisch oder gebildet — alles, wie es war. Die christliche Religion konnte und sollte nur durch alles dringen; und wer sich überhaupt von göttlichen Veranstaltungen in der Welt und im Menschenreich anders als durch welt- und menschliche Triebfedern Begriffe macht, ist wahrhaftig mehr zu utopischdichterischen als zu philosophischnatürlichen Abstraktionen geschaffen. Wenn hat in der ganzen Analogie der Natur[1]) die Gottheit anders als durch Natur gehandelt? Und ist darum keine Gottheit, oder ists nicht eben Gottheit, die so allergossen, einförmig und unsichtbar durch alle ihre Werke wirkt? Auf einem mensch-

1) Leichte Anspielung auf das auch in Deutschland vielgelesene wichtige Werk Butlers „The Analogy of Religion, natural and revealed, to the Constitution and Course of Nature“ (1736). Der Gedanke selbst ist keineswegs davon abhängig.

lichen Schauplatze lass alle menschliche Leidenschaften spielen, in jedem Zeitalter sie dem Alter gemäss spielen! So in jedem Weltteile, in jeder Nation! Die Religion soll nichts als Zwecke durch Menschen und für Menschen bewirken — Sauerteig oder Schatz! Jeder trägt ihn in seinem Gefässe, mischt ihn zu seinem Teige; und je feiner der Duft ist, je mehr er an sich verflöge, desto mehr muss er zum Gebrauch vermischt werden" (5, 520 f.). Mit einer für Herders Zeit ganz unvergleichlichen Sicherheit bringt diese Stelle den Unterschied zum Ausdruck, der zwischen dem inneren Kern des Christentums, d. h. der Religion überhaupt, und seiner äusseren historischen Erscheinung besteht. Es gibt ein selbständiges Wesen der Religion, aber es ist an sich rein potentiell; es wird erst dadurch aktuell, dass es sich in äusseren, durch den gesamten Kulturzustand bedingten Formen niederschlägt. Ein Gegensatz tritt normalerweise nicht hervor. Da die potentielle Religion bei Herder keine Spur von passiver Beschaulichkeit, sondern vielmehr nach ihrem psychologischen Charakter einen starken Drang zu tätiger Auswirkung besitzt, so strebt sie mit innerer Notwendigkeit zu bestimmten Vorstellungen, Sitten, gottesdienstlichen Gebräuchen. Was sich an aktueller Religion beobachten lässt, ist demnach stets von doppeltem Ursprung: es stammt im tiefsten Grund aus überzeitlicher religiöser Wurzel, trägt aber das Gepräge einer zeitlich und örtlich bestimmten Kultur. Es gehört also trotz eines beharrenden Kernes völlig und immer der geschichtlichen Entwicklung an.

Die Einsicht, die an dieser Stelle so klar zu Tage tritt, bildet die Grundlage aller Betrachtungen Herders über das Verhältnis von Religion und Geschichte. Sie befähigt ihn vor allem zu seinen religionsgeschichtlichen Arbeiten. Zu einer genauen Theorie, zur Aufstellung von allgemeinen Gesetzen hat sie sich nicht verdichtet. Denn als er in Weimar dazu fortschritt, sein zusammenfassendes geschichtliches Hauptwerk zu schreiben, da war der religiöse Schwung der Bückeburger Zeit dahin: die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit stehen, vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, an Wert nicht auf der Höhe des geschichtsphilosophischen Aufsatzes von 1773 f. Daher konnten sie die Fragen nimmermehr lösen, die in Bückeburg offen geblieben waren. Wir müssen uns also begnügen, den Inhalt jener Hauptstelle durch einige Sätze Herders zu ergänzen, die hie und da um ein geringes weiter führen. Beson-

ders zwei Linien kommen in Betracht. Zunächst wird die kulturelle Bedingtheit und damit die geschichtliche Wandelbarkeit der Religion genauer festgestellt. Sogar Bodengestalt und Klima sind von Einfluss. Man muss es der Religion eines Volkes ansehen können, ob es Viehzucht oder Ackerbau treibt, ob es in sanften Tälern oder felsigen Klippen wohnt, ob es feinere Bildung besitzt oder nicht (8, 302). Mehr poetisch mutet die Form an, die derselbe Gedanke in folgenden Worten gewinnt: „Das Gute ist auf der Erde ausgestreut; weil eine Gestalt und ein Jahrhundert es nicht fassen konnte, wards in tausend Gestalten verteilt und wandelt langsam durch alle Jahrhunderte hin; wollen wir ihm auf diesem tausendgestaltigen Prometheusgange nicht folgen, so tun wir uns selbst und der Wahrheit den grössten Schaden“ (5, 591). So versucht denn Herder wenigstens für seine Person nicht nur in dem geschichtsphilosophischen Aufsatz, sondern auch in dem Unterrichtsplan für den Pagen Zeschau (30, 396 ff.) die aktuelle Erscheinungsform der Religion in den Gang der allgemeinen Entwicklung einzugliedern. Die zweite bedeutsame Ergänzung liegt darin, dass die Religion zuweilen nicht nur in Verbindung mit der Zeitkultur, sondern als deren tiefste Seele beschrieben wird. Das Verhältnis zu Gott, die Anschauung und Empfindung der göttlichen Offenbarung, ist der innigste Teil des seelischen Lebens, der alle übrigen Teile mit seiner Wärme durchstrahlt. Herder zeichnet vor allem den idealen Abschnitt der Geschichte, die Urzeit, in diesem Sinn; für sie war die Religion „das Element, in dem das alles lebt' und webte“ (5, 484 f.). Aber auch in der späteren Zeit bedeutet die Geschichte der Religion das eigentliche „Vehikulum der Bildung“ (7, 243). Und wenn die Kultur der Neuzeit seelenlos und matt ist, so liegt der wichtigste Grund dafür in ihrer religiösen Schwäche.

Wie verhalten sich nun die Religionsformen der verschiedenen Zeiten zu einander? Es ist klar, dass sie nicht unabhängig, nicht jede für sich dastehen können. Sie wachsen eine aus der andern hervor wie die Formen der Zeitkultur selbst. In dieser Erkenntnis fand Herder mannigfache Anknüpfungspunkte bei den grossen Kirchenhistorikern seiner Tage. Hatte doch schon Mosheim wenigstens an einer bestimmten Religionsform, der beschaulichen, passiven Mystik, nicht nur auf der einen Seite ihre Abhängigkeit sogar vom Klima, sondern auf der an-

dern auch ihre Wanderung von Aegypten her durch Plato und Philo bis zu den Neuplatonikern und Kirchenvätern aufgewiesen[1]). Herder selbst aber hatte bereits als Student die Bedeutung solcher Versuche empfunden: seine erste theologische Veröffentlichung, eine Rezension von 1766, kennt eine „Metempsychosis", eine Uebernahme und Neubeseelung religiöser Begriffe in späteren Religionen: er verteidigt die Gelehrten, die den verborgenen Zusammenhang aufgraben wollen, und wünscht ihrer Arbeit viele Hände (1. 41). In Bückeburg hilft er selber diesen Wunsch erfüllen — wir werden sehen, dass er es in einer Weise tut, die an Qualität und positiver Bedeutung die vielen Versuche der in- und ausländischen Gelehrten weit überbietet.

Mehr als je hat Herder sich in Bückeburg mit der Geschichte beschäftigt. Von Jugend auf hatte ihm eine Darstellung der gesamten Kulturentwicklung als Lebenswerk vor Augen geschwebt. In Riga war eine Fülle von Studien dazu entstanden, aber wesentlich in den besonderen Zweigen der Literatur- und Kunstgeschichte. Auch für die Religionsgeschichte hatte er von Hume, Rousseau u. a. mancherlei gelernt; doch war die Anwendung seiner halb überkommenen, halb eigenen Grundsätze auf das Alte Testament und die Dogmengeschichte über geringe Anfänge nicht hinausgediehen. Nach manchen Anregungen und Studien der Reisezeit rundete sich erst in Bückeburg allmählich das Bild. Es wurden die Zeiten herangezogen, die bisher nur in geringem Masse seine Aufmerksamkeit erregt hatten; vor allem aber warf die gefestete Stellung zu den geistigen Strömungen der Gegenwart ihr Licht auch rückwärts auf das Suchen und Finden der Vergangenheit. Mit innerer Notwendigkeit wurde er zumal zum Studium der Religionsgeschichte gedrängt. War die Religion ihm selbst weit mehr als früher der innigste Kern des persönlichen Lebens geworden, so musste er mit gesteigerter Liebe ihren geschichtlichen Wandlungen folgen, so durfte er hoffen, durch ihre Erforschung den Herzschlag aller Zeitabschnitte zu erlauschen. So tragen denn seine Bückeburger Schriften in hohem Grade ein religionsgeschichtliches Gepräge.

Am klarsten tritt das in der Aeltesten Urkunde, im geschichtsphilosophischen Aufsatz und in den Erläuterungen zum Neuen Testament an den Tag. Besonders jene erste Schrift führt uns

1) Heussi, Die Kirchengeschichtschreibung J. L. v. Mosheims (Lamprechts Geschichtliche Untersuchungen, 4. Heft: Gotha 1904), S. 43 f. 60.

an einen Brennpunkt seines religionsgeschichtlichen Denkens. Wenn die frühere Aufklärung die Antike, ja den chinesischen Konfuzianismus und den Islam neben das Christentum gestellt, ein Hume und Rousseau auf die Religion der Naturvölker hingewiesen hatte, so war der treibende Grund bei ihnen von kritischer Natur gewesen: die Religionsvergleichung sollte den Wert der Offenbarung, d. h. des Christentums, herabmindern helfen. Sie hatten sich dadurch von vornherein den Weg zu einer vorurteilslosen Beobachtung der Geschichte verbaut. Nun ist freilich auch Herders Streben in der Aeltesten Urkunde durchaus nicht rein wissenschaftlich. Aber seine Tendenz — wenn von einer solchen gesprochen werden darf — ist der positiven wissenschaftlichen Forschung, ist vor allem der Anbahnung eines fruchtbaren Verhältnisses zwischen Religionsgeschichte und religiöser Entwicklung günstig. Gerade seine Behandlung der Urreligion bietet das lehrreichste Beispiel. Er begnügt sich nicht mit dem einseitigen Motiv der Furcht und Hoffnung, aus dem Hume die Religion der Naturvölker abgeleitet hatte, sondern er schafft mit dichterischer Kraft und nachfühlendem Verständnis ein Bild jener ersten Religion, das unwillkürlich die Begeisterungsfülle eines dauernden Ideales gewinnt; die Geschichte wird bei ihm zur Predigt für die Gegenwart. Er betätigt und verbreitet damit eine wichtige Voraussetzung der religionsgeschichtlichen Forschung, die Ueberzeugung von dem inneren Zusammenhange aller Religion; und zwar tut er es nicht im Sinn der Aufklärung, die so das Christentum auf einen allgemeinen, niedrigeren Boden herabziehen will, sondern in der Absicht, allen Religionen irgend etwas von der Sonnenhöhe des Christentums zu verleihen. Von den Urvätern rühmt er; „Es ist, als wenn um ihre ersten simpelsten Gesetze, Stiftungen, Einrichtungen, Geheimnisse, Gottesdienste ein heiliger Schauer webt!“ (6, 285). Das auf die Urreligion folgende Heidentum idealisiert er nicht in gleicher Weise, geht aber doch mit Liebe den verschiedenen Formen nach, in denen er auf heidnischem Boden die Nachwirkungen der „ältesten Urkunde“, der göttlichen Schöpfungs- und Offenbarungshieroglyphe, wahrnimmt. Auf die Ueberbleibsel der ägyptischen Religion münzt er ein ähnliches Wort wie auf die der Urväter selbst: „Nehmt das Moos der Jahrhunderte ab von diesen Trümmern und Resten — ein heiliger Schauer wird euch durchwehn!“ (6, 416). Er sammelt ferner eine ganze Rüst-

kammer von religionsgeschichtlichem Stoff aus dem alten Phönizien, aus der asiatisch-griechischen Philosophie, dem Sabäismus, der morgenländischen und jüdischen Philosophie sowie der Religion Zoroasters. Er schöpft dabei vermöge einer ausserordentlich reichen Lektüre aus den wissenschaftlichen Werken und den vielen Reiseberichten, die damals besonders in England und Frankreich die Kenntnis wichtiger Denkmale, Inschriften, Sitten, Mythen und Zeremonien des Orients verbreiteten. Mag manch unreifer Gedanke, manch voreiliger Schluss in dieser Fülle enthalten und die ganze Hieroglyphenhypothese von der Wissenschaft verworfen sein — es war doch ein unschätzbarer Fortschritt, dass Herder die heidnischen Religionen heranzog, um das Religionsproblem positiv zu beleuchten.

Der in der Aeltesten Urkunde zusammengehäufte religionsgeschichtliche Stoff verliert dadurch ein gut Teil seines wissenschaftlichen Wertes, dass Herder ihn einer überraschen Hypothese dienstbar macht. Methodisch richtiger und deshalb einschneidender ist seine Benutzung der späteren orientalischen Religion, die am deutlichsten in den Erläuterungen zum Neuen Testament hervortritt. Hier knüpft er an Mosheim an, der als erster -- freilich nur für eine Nebenfrage, nämlich zur Erklärung der gnostischen Ketzerei — eine besondere „orientalische Philosophie“ in der Zeit Jesu über den Orient verbreitet denkt[1]). Hatte sich aber Mosheim zumeist damit begnügt, den Dualismus als Merkmal dieser Philosophie zu erweisen und die mannigfaltigen Arten der gnostischen Ketzerei davon abzuleiten, so behauptet Herder einen grossen Strom der orientalischen Ueberlieferung, der von Urzeiten her flutet, viel gute religiöse Erkenntnis bewahrt und eine Reihe der wichtigsten Begriffe, Worte, Bilder und Vorstellungsarten in das Christentum hineingetragen hat. Was bisher Gelehrte wie Mosheim oder neuerdings Gruner über den Einfluss des Neuplatonismus und Semler über den des Judentums auf das Christentum ausgeführt hatten, das verwandelt Herder jetzt in eine folgerechte religionsgeschichtliche Auffassung des Christentums. Soviel er auch hier mit ungeprüften Einfällen und eilfertigen Hypothesen arbeitet, der Fortschritt ist ausserordentlich; er liegt nicht in der Fülle von religionsgeschichtlichen Einzelbehauptungen, sondern in der frommen Kühn-

1) Vgl. Heussi a. a. O. S. 18 f. 30. 41 f. Herders Stellung zu Mosheims „orientalischer Philosophie“ erhellt am klarsten aus 6, 468 ff.

heit, mit der das Christentum in den Aufriss der religiösen Entwicklung eingegliedert wird. Die Grundanschauung, die sich darin äussert, war ihm von Jugend auf geläufig gewesen; in Bückeburg aber kam ein besonderer Anstoss, sie im einzelnen und literarisch anzuwenden. Wir finden ihn 1772 in ein dreibändiges Werk vertieft, das seinen Mutmassungen gleich einer Offenbarung zu Hilfe kommt: Zend-Avesta, Ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques et morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi etc. Traduit en François sur l'Original Zend avec des remarques etc. par Mr. Anquetil du Perron. Paris 1771. Wie ein Hymnus liest es sich, was Herder erst in dem Entwurf zum Johannes, dann in den Erläuterungen zum Neuen Testament über den Verfasser des Buches, einen jungen französischen Edelmann, geschrieben hat (7, 316 f. 341 f. vgl. 6, 492). Er feiert die Aufhellung des Parsismus als eine wissenschaftliche Tat von unvergleichlicher Bedeutung: er rühmt sich selbst ob ihrer Verwertung nicht weniger als vorher ob seiner neuen Erklärung des Schöpfungsberichts. Er begeistert den etwas jüngeren, ihm damals innig befreundeten Kleuker zu einer deutschen Uebersetzung des Werks (1776 f.) und leiht ihm für diese Arbeit sein eigenes Exemplar.

Was hatte Herder gewonnen, indem er durch Anquetils Werk den Parsismus näher kennen lernte? Die einfache Bereicherung seiner religionsgeschichtlichen Kenntnisse hätte ihn kaum so hymnisch gestimmt. Vor allem gewann er jetzt die Mittel, vom Parsismus als einem festen Punkte aus die Geschichte des Urchristentums, ja die Entstehung des Christentums selbst zu beleuchten und so für seine Sonderreligion das zu leisten, was er für die Erklärung der Religion überhaupt durch seine Darstellung des Schöpfungsberichtes geleistet zu haben glaubte. Der Parsismus hat den ganzen Orient überzogen, er ist seit dem Exil in die jüdische Gedankenwelt eingedrungen und hat durch die mit Alexander dem Grossen beginnende hellenistische Kultur auch im Westen gar manchen Einfluss geübt: Neuplatonismus und Gnostizismus sind zu einem guten Teile seines Geistes Kinder. Die Pharisäer zeigen starke parsistische Züge, besonders aber ist Johannes der Täufer mit seinen Jüngern davon durchdrungen. Wie konnte dann das Urchristentum, wie konnte Jesus von parsistischem Einfluss frei bleiben? Nun empfingen die orientalischen Voraussetzungen des Christentums, die seit Mos-

heim, Semler und Gruner dem Forscher nahe gerückt waren, einen bestimmten Inhalt. Herder fand im Zendavesta die wichtigsten Begriffe, Bilder und Vorstellungen wieder, die uns im Christentum geläufig sind. Von unsern heiligen Gebräuchen erkennt er dasselbe; die Taufe z. B. ist uns mit dem Parsismus wie mit dem Mithraskult gemein (7, 402 f.). Er konnte so an einer Reihe von Punkten den unmittelbaren Zusammenhang zwischen der geistigen Disposition des Orients und dem Christentum feststellen. Erst dadurch schien Mosheims „orientalische Philosophie“ ihm aus einer leeren Hypothese zu einer bestimmten geschichtlichen Grösse emporzuwachsen; „dem verdienten Manne, der immer eher den Korb fertig hatte, ehe er was hineinzulegen wusste, wird etwas hinein, in seine Ampulle von Namen hineingelegt“ (6, 469). Zugleich erweiterte die Mosheimsche Hypothese ihr Geltungsgebiet von der blossen Ketzergeschichte auf die Entwicklung der Religion überhaupt, vor allem auch auf die des echten Christentums.

Noch für einen dritten Abschnitt der Geschichte hat Herder die historische Betrachtungsweise zum ersten Mal in grossem Stile angewendet, für die „mittlere Zeit“. Man weiss, wie die Aufklärung sie als Blütezeit des dunkeln Aberglaubens verachtete. Zwar die Orthodoxie hatte einzelne Zeugen der evangelischen Wahrheit auch im Mittelalter gefunden, Leibniz hatte den Ruf des zehnten Jahrhunderts zu heben gesucht, und Mosheim hatte sich wenigstens bestrebt, gegenüber dem Papsttum und manchen Erscheinungen des Mittelalters unparteiisch zu denken (Heussi a. a. O. S. 53. 59); aber von einer verständnisvollen Erfassung jener eigentümlichen geistlich-weltlichen Kultur war keine Spur. Hier bricht Herder neben Justus Möser die Bahn, ja er übertrifft ihn weit an genialem Tiefblick; der geschichtsphilosophische Aufsatz von 1773 f. bedeutet auch auf diesem Sondergebiet den Beginn einer neuen Zeit für die Geschichtswissenschaft. Nicht als ob Herder in Bückeburg dem Mittelalter geistig näher stünde als sonst. Er ist aller Askese aufs stärkste abgeneigt; er hasst die Anwendung der mittelalterlichen Lehns- und Gerichtsbegriffe auf das Christentum (vgl. unten S. 222 f.); er denkt gering über den religiösen Wert weltlicher Kirchenformen. Desto bezeichnender ist es für seinen historischen Sinn und seine Auffassung der Religion, dass er trotzdem zu einer geradezu vorbildlichen Würdigung des mittelalterlichen Christentums gelangt.

Nur ein längeres Zitat vermag die Meisterschaft der Einfühlung und Schilderung zu beweisen, die er auch dieser Religionsform gegenüber betätigt. „Wem ists nicht erschienen, wie in jedem Jahrhunderte das sogenannte Christentum völlig Gestalt oder Analogie der Verfassung hatte, mit oder in der es existierte; wie ebenderselbe gothische Geist auch in das Innere und Aeussere der Kirche eindrang, Kleider und Zeremonien, Lehren und Tempel formte, den Bischofstab zum Schwert schärfte, da alles Schwert trug und geistliche Pfründen, Lehne und Sklaven schuf, weils überall nur solche gab. Man denke sich von Jahrhundert zu Jahrhundert jene ungeheuren Anstalten von geistlichen Ehrenämtern, Klöstern, Mönchsorden, endlich später gar Kreuzzügen und der offenbaren Herrschaft der Welt — ungeheures gothisches Gebäude! Ueberladen, drückend, finster, geschmacklos! Die Erde scheint unter ihm zu sinken; aber wie gross, reich, überdacht, mächtig! Ich rede von einem historischen Ereignisse, Wunder des menschlichen Geists und gewiss der Vorsehung Werkzeug! — Wenn mit seinen Gärungen und Reibungen der gothische Körper überhaupt Kräfte regte, gewiss trug der Geist, der ihn belebte und band, das Seine bei; wenn durch jenen eine Mischung von hohen Begriffen und Neigungen in Europa ausgebreitet wurde, in der Mischung und in dem Umfange noch nie gewirkt — allerdings war auch sie darinne webend[1]). Und ohne mich hier auf die verschiednen Perioden des Geists der mittlern Zeiten einlassen zu können, wir wollens gothischen Geist, nordisches Rittertum im weitsten Verstande nennen, grosses Phänomenon so vieler Jahrhunderte, Länder und Situationen! — Gewissermassen noch immer Inbegriff alle der Neigungen, die voraus einzelne Völker und Zeitläufte entwickelt hatten: sie lassen sich sogar in sie auflösen; aber das wirksame Element, das alle band und zu einer lebendigen Kreatur Gottes machte, ist in jedem einzeln nicht mehr dasselbe. Väterliche Neigungen und heilige Verehrung des weiblichen Geschlechts, unauslöschliche Freiheitliebe und Despotismus, Religion und kriegerischer Geist, pünktliche Ordnung und Feierlichkeit und sonderbarer Hang zur Aventure, das floss zusammen! Orientalische, römische, nordische, sarazenische Begriffe und Neigungen! Man weiss, wenn, wo und in welchem Masse sie jetzt und dort zusammengeflossen

1) Wir würden sagen: . . . gewirkt, so webte auch darin die Vorsehung.

sind und sich modifiziert haben. Der Geist des Jahrhunderts durchwebte und band die verschiedensten Eigenschaften. Tapferkeit und Möncherei, Abenteuer und Galanterie, Tyrannei und Edelmut; bands zu dem Ganzen, das uns jetzt zwischen Römern und uns als Gespenst, als romantisches Abenteuer dasteht: einst wars Natur, war Wahrheit!" (5, 522 f.).

An drei Punkten setzt Herder vor allem mit seiner neuen geschichtlichen Betrachtung der Religionsformen ein: bei der idealisierten Urzeit, dem Urchristentum und dem Mittelalter. Bei allen drei meidet er völlig den Fehler der Aufklärung, moderne Massstäbe an die andersartige Vergangenheit zu legen. Er unterscheidet mit intuitiver Sicherheit die Charaktere der Zeiten; und wo — wie bei der Urzeit — historische Anhaltspunkte fehlen, da müht er sich doch ab, durch den Vergleich mit der Kindheit des Einzelmenschen und durch die Kraft der Phantasie ein treues Religions- und Kulturbild zu dichten. Ueberall zeigt er die Religionsform in ihrer Abhängigkeit von der augenblicklichen Stufe der Kultur — und doch, wie fein empfindet er den selbständigen „Duft" der Religion in ihr! In jeder Mischung weiss er ihn zu erkennen; aus jeder Hülle weiss er ihn zu lösen. Dabei erscheint ihm Mischung und Hülle niemals als Schädling, sondern immer als förderlicher, notwendiger Träger der wahren Religion. Er überwindet die negative Einseitigkeit der aufgeklärten Geschichtsbetrachtung, indem er überall den positiven Wert auch der historischen Komplikationen erkennt. Den Grundton dazu hatte Lessing bereits 1754 in seiner Rettung des Cochläus angeschlagen: „Ein neuer Schriftsteller hatte vor einiger Zeit einen witzigen Einfall; er sagte, die Reformation sei in Deutschland ein Werk des Eigennutzes, in England ein Werk der Liebe und in dem liederreichen Frankreich das Werk eines Gassenhauers gewesen . . . Ihm sein Gift zu nehmen, wenn er anders welches hat, hätte man ihn nur so ausdrücken dürfen: in Deutschland hat die ewige Weisheit, welche alles zu ihrem Zwecke zu lenken weiss, die Reformation durch den Eigennutz, in England durch die Liebe und in Frankreich durch ein Lied gewirkt. Auf diese Art wäre aus dem Tadel der Menschen ein Lob des Höchsten geworden." Allein der Gedanke Lessings war ein Einfall geblieben — erst im Geiste Herders gewinnt er eine richtunggebende Macht.

2. Seine Stellung zu den historischen Normen des Christentums.

a) Auslegung der Bibel.

Herder wandte sich zunächst und mit aller Kraft seiner Begeisterung den Abschnitten der Geschichte zu, bei denen das bisherige falsche Verständnis besonders verhängnisvoll war, d. h. denen, die normative Geltung im Christentum besitzen: er begann eine wahrhaft religionsgeschichtliche Betrachtung der Bibel. Hier stiess sein religiöses Bedürfnis wider den Betrieb der zunftmässigen Theologie.

Steht die geistige Bewegung selbst, die im Judentum und Christentum nach äusserem Dasein ringt, vollständig in dem Fluss der Religionsgeschichte, so können sich ihre literarischen Erzeugnisse erst recht nicht der religionsgeschichtlichen Behandlung entziehen. Herder kennt demnach in der Bückeburger Zeit so wenig als sonst das Dogma vom Kanon. Er überragt damit nicht nur die orthodoxe und grossenteils vom Pietismus beibehaltene, sondern auch die aufgeklärte Bibelwissenschaft. Denn selbst dieser galt die Bibel als ein überzeitliches Buch, das trotz seines Alters die Religionsform des 18. Jahrhunderts enthalten oder — wenn es selbst mit der gröbsten Umdeutung nicht gelingen wollte, sie darin zu finden — wegen dieses vermeintlichen Mangels verworfen werden musste. Man hatte das lebensprühende Buch dem Leben entzogen und auf den einsamen Altar gestellt: es blieb dem hellen Licht entrückt, und so war stumme Anbetung, äussere Achtung oder verständnislose Kritik sein Teil. Herder dagegen behandelt die Bibel zwar mit inniger Ehrfurcht, aber methodisch nicht anders als jedes ernste Erzeugnis vergangener Zeiten. Er hält den freien Standpunkt Semlers für so selbstverständlich, dass der laute Kampf dafür ihm überflüssig scheint (vgl. oben S. 102 f.). Immer von neuem fordert er, dass jedes Stück der Bibel durchaus geschichtlich erklärt werden soll, und tadelt die übliche Exegese, weil sie diesen Grundsatz verletzt; nicht einmal Semler wahrt ihn genügend. Seine eigne exegetische Methode und Leistung ist es darum vor allem, auf die sein wissenschaftlicher Stolz sich gründet; hier fühlt er sich wirklich und mit Recht als Vertreter eines Neuen.

Er verwirft das allgemeine Verfahren, die Schriftstellen bunt durcheinander zu würfeln. Sogar Ezechiel, Daniel und die Offenbarung, Bücher, die immerhin sachlich verwandt sind, sollen unverworren bleiben; sie promiscue anzuwenden, hat keinerlei wissenschaftlichen Wert (9, 465). Er wird im Kampfe gegen die unhistorische Vermischung biblischer Bücher geradezu grob. „Ist die Bibel lebendige Darstellung, allweite höhere Natur, Geschichte Gottes über Völker und Zeiten — welch' ein Zuschauer dieser Natur, dieser höhern Darstellung und Geschichte, der nicht jedes auf seiner Stelle, jedes Geschöpf auf seiner Wurzel, in seiner Kraft, in seinem Dasein betrachten wollte? Welch' ein Wahnsinniger, der alle Kräuter frässe, weil sie alle Kräuter Gottes sind! Und ists ein Grad mindern Wahnsinns, wenn man die Bibel ohn' allen Unterschied und Ueberlegung, ohne die mindeste Rücksicht, wer oder was er spreche, wie man meint als Gottes Wort, d. i. als Unsinn aus den Wolken, unmenschlich lieset!" (8, 631). Nicht als ob Herder die Einheit und Zusammengehörigkeit der Bibel leugnen wollte — wir werden unten das Gegenteil erkennen —, aber sie liegt so tief, dass sie erst den letzten Zielpunkt der Erklärung bilden kann; zunächst gilt es, die Fülle der Verschiedenheiten in das rechte Licht zu setzen. Wer hätte das besser leisten können, als Herder selbst, der Prophet des religiösen Individualismus? Er tut es nicht nur beim Alten Testament, dessen Bücher durch ganze Zeitalter getrennt sind, sondern auch beim Neuen. Er lässt die Fülle der biblischen Individualitäten, die bisher nur angedeutet worden war, zum ersten Male in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit an den Tag treten. Er empfindet sie nicht als hinderlich für den Glauben, sondern als ein rechtes Vorbild. Er freut sich sogar, dass neben einem Paulus und Johannes ein Petrus und Jakobus steht. Bei aller Verehrung für Luther kann er doch dessen Urteil über den Jakobusbrief nicht teilen: der Brief hat sein gutes Recht, obwohl er einen ganz andern Typus der Frömmigkeit zeigt als Paulus; denn „die Sphäre des Geistes Gottes ist grösser als der Gesichtskreis Luthers" (7, 500). Gerade bei der Betrachtung des Jakobusbriefes kann Herder sich einen Stossseufzer über die Gegenwart nicht versagen: „Milde Duldung, du herrschest in unserer Bibel unter so wenigen, deren Spuren wir sehen; wirst du nie in unserer Christenheit herrschen?" (7, 502 f.). Herder befreit demnach die Erklärung der Bibel nicht nur aus den Fesseln des orthodoxen

und des aufgeklärten Dogmas, sondern auch aus dem Missverständnis des altprotestantischen Satzes Scriptura scripturae interpres. Das Alte Testament wird selbständig gegenüber dem Neuen; der Bann, den zumal die paulinischen Hauptbegriffe über das bunte Leben der Bibel gebreitet hatten, wird gründlich gelöst. Dadurch erhalten vor allem die Worte des Herrn ihre Grösse und Bedeutung; unter den Aposteln tritt wie bei Lavater so auch bei Herder neben Paulus besonders Johannes hervor; aber auch Stücke wie der Jakobusbrief, die dem geschmähten Christentum der Aufklärung Vorschub leisten könnten, werden ohne jedes Schwanken in ihrer Eigenart anerkannt. So erfüllt er an seinem Teile mit glänzendem Schwunge, was er in Rezensionen bei andern vermisst, und was er programmatisch in den Provinzialblättern fordert: „Darstellung der Bibel, wie sie ist, jedes Buch in Zeit, Ort, wesentlichem und minderwesentlichem Zwecke“ (7, 305).

Wenn Herder unbeirrt durch eigne oder eine zeitgeschichtliche Form der Frömmigkeit das religiöse Leben längst vergangener Zeiten nachempfinden und „der inneren Anschauung“ des Hörers oder Lesers (7, 324) vermitteln wollte, so bedurfte er in hohem Masse der dichtenden Phantasie. Hier kam der ästhetische Zug seines Geistes zu Hilfe, sowohl in seiner unwillkürlichen Verbindung ästhetischer und religiöser Empfindungen, wie in seiner bewussten Betonung ihrer Verwandtschaft. Den weitesten Spielraum hat die Phantasie naturgemäss dort, wo die historische Kenntnis am geringsten ist, d. h. beim Alten Testament, und zwar besonders bei der Urzeit. So möge denn die Schrift über die Aelteste Urkunde als Beispiel dienen. Herder verschmäht es, nach Art der damaligen Exegese den Schöpfungsbericht mit physikalischen Erörterungen oder metaphysischen Gedankengängen zu erklären. An der Entstehung des Lichts z. B. geht er teilnahmlos vorüber; er überlässt sie grundsätzlich der Naturwissenschaft und wendet sich dafür zu den Empfindungen, die den Urmenschen beim Anblick des Lichtes erfassen. Er sucht sie nachzufühlen, indem er die Erinnerung an eigene, verhältnismässig ähnliche Erfahrungen herbeiruft. Unwillkürlich tönt aus seinen begeisterten Worten die Stimmung heraus, die ihn einst auf seiner Seereise von 1769 f. erfüllt hatte. Wie er selber im Januar 1770 „auf scheiterndem Schiffe . . . mit Meer bespült und mit Mitternachtswind umschauert . . . Morgen

hoffte"[1]), so denkt er sich Adam vor dem ersten Aufgang des Lichtes; fast dieselben Worte kehren in der Aeltesten Urkunde wieder — „wer jemals auf dem wüsten Weltmeer mit Nacht und Todesfurcht umhüllet auf Morgenröte gehofft" (6. 215), der ist ihm als Leser besonders willkommen. Nun löst sich für ihn der Schöpfungsbericht auf in ein „Gemälde des werdenden Tages", der emporsteigenden Morgenröte und der Gefühle, die sie in ihrem Fortschritt weckt. Er knüpft dabei an einen Gedanken des Idyllendichters Gessner von 1770 an[2]), sättigt ihn mit seiner eigenen Naturempfindung und macht ihn zur Seele seiner Schrift. Wenigstens eine Stelle möge die Glut der Empfindung bezeugen, die er in die Worte der Bibel hineinstrahlt[3]).

„Komm hinaus, Jüngling, aufs freie Feld und merke. Die urälteste herrlichste Offenbarung Gottes erscheint dir jeden Morgen als Tatsache, grosses Werk Gottes in der Natur.

Himmel und Erde! Siehe, wie sie noch zusammenvermischt um uns liegen: Himmel auf der Erde! Erde zum Himmel erhoben.

Und die Erde war wüste und leer.
Finsternis auf der Tiefe.

Kannst du dir auch in Worten der Urkunde mehr sinnliche Schilderung des grossen Nachtgrabes, des Mitternachtschauers wie in unendlicher schwarzer Wüste denken? — und nun fühle den wehenden, durchwehenden Nachtgeist, auch noch den Schauer der tiefsten Frühe vor Tagesanbruch, wie er Meer, Baum und alles durchnimmt —

webender Geist Gottes auf der Tiefe!

wer ists, der nicht, unmittelbar vor Tagesanbruch, von ihm ergriffen, wie Gott, wie eine kommende Regkraft der Natur athme! —

1) Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker, 5, 169.

2) Herder hat nachweislich die betreffende Stelle gekannt. Er zitiert die darauffolgenden Worte in den Unterhaltungen und Briefen über die ältesten Urkunden (1771 f.); in der Schlussgestalt des Werks (1773 f.) nennt er Gessner mit Klopstock und Kleist zusammen als edelsten Vertreter des Schöpfungs- und Morgengesangs (6, 264). Vgl. Suphan B. 6, S. XIII u. 516 f.

3) Bei diesem Zitat ist auch die äussere Form des Druckes interessant; es ist deshalb mit Zeilenabsätzen, Sperrungen, Interpunktion und Orthographie völlig treu wiedergegeben.

— — Und sieh! da Gott! da der Erste Lichtstrahl!
— Licht!
und 's ist Licht!

mit dem einsylbigsten Blitzworte der Urkunde nicht einzuholen![1])

Und siehe! diese Entzückung, dies unnennbare Morgengefühl, wies scheint alle Wesen zu ergreifen! zu liegen auf der ganzen Natur! Alles lag in Nacht und Dunkel: der webende Geist kam und bereitete was zu erharren — noch ruhen die Vögel, das Haupt unter die Flügel gesenkt: die Stadtwelt, die vielleicht niemals Morgen gesehen, liegt begraben: selbst die frühe Lerche steigt noch nicht — die Natur ein harrender dunkler Tempel Gottes — lebender Wind und —

— Licht!
's ward Licht!

still wird er eingeweiht der Tempel! Vielleicht die Blüte des Baums, die Blume, die Knospe fühlen! Lichtstrahl! ein tönender Goldklang auf die grosse Laute der Natur — die Lerche erwacht und schwingt sich — wehe dem Fühllosen, der diese Scene gesehn und Gott nicht gefühlt hat!"

Und so setzt die Schöpfung sich fort in der Weise des heraufziehenden Morgens, nicht als Reihenfolge einzelner abgeschlossener Akte sondern als ununterbrochene Entfaltung.

„Und siehe, wie da nun überall weit umher nach Zunahme des Taglichts die Natur gleichsam webet! den zarten Flor Luft und Himmels da so sichtbar spinnet! Alles vorher Ein Grau oder Schwarz! Himmel auf Erde, Erde zum Himmel — wie sich die Graue nach allen Seiten umher weitet! der Himmel hebt und höhet! die dunkeln Wolken träufeln ab! nebeln! es ist, als ob da Licht und Wasser kämpfen!" —

So wölbt sich die lachende Bläue des Himmels empor. Zur selben Zeit aber „sondert und läutert sich nieden die Erde! Wie sie sich in lichte und dunkle Massen teilet! wie ein grosses Gebürge gleichsam entschleiert sich erhebt! Nun unter Thau und Morgenstral beblümt — die Rose öfnet allmälich ihren Busen und die Nachtviole

1) Brief as the lightning in the collied night
that, in a spleen, unfolds both heav'n and earth
and ere a man had power to say, behold! etc.
Shakesp. Midsum. Night's Dream.

schliesst ihre duftenden Kelche! Der frühe Zephyr webt mit Blüthen und Samen um die jungen Pflanzenbräute umher, die sich im Morgenthau spiegeln, und der junge Baum webt und schauert und fühlet die Glieder im Morgenodem der erweckten Schöpfung! Hier ihre erste Familie! — Es ist Fortgang im Gemälde, Segen des Allvaters auf Pflanzen, Kräuter und Bäume unter dem Stral der Morgenröthe — Siehe da ging die Sonne auf! die herrlichste Erscheinung der Natur! Flamme! Glorienantlitz! König! Das Auge kann nur Einen Anblick aushalten! Uebertrift und endet Alles! Alles in der Schöpfung, wird mit ihr Pracht, Glanz, Geräusch!" (6, 258 ff.).

Besser als jede Schilderung es vermöchte, zeigt das Zitat, wie Herder seine ästhetische Empfindungskraft in den Dienst der historischen Betrachtungsweise stellt. Er sucht sich auf Grund der geschichtlichen Urkunden — dem Schöpfungsbericht verleiht er urkundlichen Wert — in die Stimmung und Lage der Vergangenheit zu versetzen und richtet nun an sich selber die Frage: was empfindest du? welches ist jetzt die Offenbarung Gottes an dich? Zur Antwort kann ihn nur Gefühl und Phantasie befähigen; sie zu wecken und zu begeistern ist darum das nächste Ziel seiner Bibelerklärung. Die Erhabenheit und Schönheit, die Einfachheit und Kraft des Bibelworts muss ihren Zauber üben; sie soll auch den Ton der Darstellung befruchten, so dass eine Art Hymnus sich um die Kernworte der Bibel gruppiert. Sogar die Parallelen, die zur Erläuterung herangezogen werden, sind nach diesem Gesichtspunkt gewählt. Sie sollen nicht eigentlich erklären, sondern Stimmung wecken. Soweit sie biblisch sind, entstammen sie fast durchweg den Psalmen, Hiob oder den Propheten. Neben die biblischen Dichter aber treten wenigstens anmerkungsweise weltliche: Ossian, Shakespeare, Milton, Sophokles, Pindar, Homer, Euripides und unter den Deutschen Klopstock, Gessner, Kleist [1] (6, 220, 226, 264 und sonst oft, für das

1) Haym (I 558) legt Wert darauf, dass die letzte Redaktion die weltlichen Dichter aus dem Text in die Anmerkungen verweist. Nur mischt er einen falschen Gesichtspunkt ein, wenn er von „Verweisung auf verwandte dichterische Anschauungen" spricht. Herder will durch all die Parallelen nicht erklären, sondern die Stimmung wecken, die ihn selbst erfüllt. Da nun die Stimmung der biblischen Dichter tatsächlich anders, religiöser gefärbt ist als die der weltlichen, so folgt Herder nur einer richtigen Empfindung, wenn er sie voneinander trennt. Eine Stelle

Neue Test. vgl. 7, XXVI). Ja Herder schreitet auf das Gebiet der Kunst hinüber. Er tadelt auch da die Einteilung der Schöpfung in Tagewerke, wie etwa Raphael sie sinnlich darzustellen versucht hatte; vor einigen Landschaftsbildern Claude-Lorrains aber möchte er ausrufen: „Siehe, da hebt und webt sich Himmelweite, von Aurora gesponnen!“ (6, 264). Auch weiterhin ist vielmehr sein Wunsch, dass Dichter und Künstler, als dass Gelehrte die Geheimnisse der Schöpfung feiern. Er verteidigt die poetische Behandlung der Erzväter (7. 306 f.) und sucht selbst biblische Erzählungen dadurch fruchtbar zu machen, dass er sie in Romanzenform giesst[1]). Er schafft auch freie christliche Gesänge nach biblischen wie nach modernen Themen und dichtet den Text zu kirchlichen Kantaten; je näher er sich dabei an der biblischen Erzählung hält, desto edler schwingt er sich über die Mängel seiner Muse hinweg, über den Schwulst und die Unfähigkeit der plastischen, klaren Gestaltung (vgl. die Fülle von Gedichten in 28. u. 29. B.).

So hilft ästhetischer Sinn und dichterische Kraft des Schauens ihm dazu, die Vergangenheit lebendig zu machen. Ja, diese Kunst ist es vor allem, die ihn von den Exegeten seiner Zeit unterscheidet. Zu der Forderung historischer Behandlung erheben sich auch Männer wie Semler, obgleich ohne rechte Einsicht in das Wesen der Religion und deshalb weniger klar und sicher; historische Kenntnis besitzen Semler u. a. sogar in reicherer Menge. Allein sie können ihre Forderung nicht verwirklichen und ihren Stoff nicht verwerten, weil ihnen die schöpferische Kraft fehlt, die stets irgendwie mit dem Dichten und Bilden verwandt ist. Herder besitzt sie nicht in der Stärke, dass er ein selbständiger genialer Dichter werden könnte; aber der geringere Grad, der sich in Anempfindung, Umbildung und Nachdichtung bewährt, ist ihm dafür in ganzer Fülle eigen. Indem er ihn mit dem religiösen und dem historischen Sinn verbindet, giesst er in die Adern der kritischen Bibelwissenschaft das lodernde Feuer, das allein den zersetzenden Zug ihres Ur-

aus Shakespeare oder gar Euripides würde für sein gesteigertes Feingefühl die innere Einheit der biblischen Stimmung zerreissen. Beim zweiten Teil der Aeltesten Urkunde (1776) empfindet und handelt er ebenso.

1) Herder hat weislich ihren Druck unterlassen; denn trotz mancher Schönheit im einzelnen ist sein Ton dabei arg in den der Bänkelsängerei verfallen; vgl. 29, 127 ff.

sprungs überwinden und positiven religiösen Zielen dienstbar machen kann. Freilich liegt darin eine Gefahr, der Herder an manchen Punkten völlig erliegt. Wo ästhetischer und religiöser Sinn sich verbinden, ohne dass ein ebenso starker wissenschaftlicher Forschungstrieb den Gegenpol bildet, da beruhigt man sich allzu leicht bei der ästhetisch-religiösen Wirkungskraft der historischen Berichte, vernachlässigt aber die Frage nach ihrer Genauigkeit und Richtigkeit. Herder ist viel zu stark mit realistischem Geiste durchtränkt, als dass er auf diese Frage verzichten könnte; überall hat er das Streben, von der äussern Form des Berichts, die er kraft seines ästhetischen Sinns als Bild, Allegorie, Fabel oder Mythus erkennt, zur historischen Wirklichkeit hindurchzudringen (S. 146 f.). Aber bei der Eilfertigkeit seiner Schlüsse und seiner geringen Neigung, sie auf genaue Forschungen zu gründen, springt er zu schnell von der ästhetisch-religiösen zur geschichtlichen Bedeutung hinüber: die Wirkungskraft des Berichts wird ihm geradezu ein Beweis oder doch ein mächtiges Vorurteil für ihr Altertum und ihren urkundlichen Wert. Es ist klar, dass in diesem Sprunge, der für ihn mehr unwillkürliche Empfindung als bewusster Gedanke ist, ein richtiges Gefühl sich äussern und die Forschung fördern kann: aber er muss in die Irre führen, wenn er nicht durch klare Kritik, durch logische Erwägung und völlige Kenntnis der Tatsachen ergänzt wird. Beispiele bietet Herders Bibelerklärung genugsam.

Werfen wir nunmehr einen Blick auf das Wichtigste aus dem E r t r a g s e i n e r E x e g e s e! Er fusst mehr, als der stürmisch-selbstbewusste Ton der Hauptschriften vermuten lässt, auf den Vorarbeiten anderer Theologen. Herder arbeitet durchaus mit den Mitteln der kritischen Wissenschaft, die in der Aufklärung erwachsen waren. Was er in Königsberg und Riga aus den Werken von Ernesti, Semler, Michaelis gelernt hatte, verwertet er auch jetzt. Er bereichert es unendlich durch ausgedehnte Lektüre sowohl der deutschen wie namentlich der arminianischen und der englischen Literatur: die Grotius, Clericus, Wettstein und Schultens, die Simon und Buffon, die Schöttgen und Carpzow, die Lighfoot und Kennicot sind ihm bekannt. So viel und heftig er tadelt, er übernimmt doch ihr Material und das Beste ihrer Methode. Im Alten Testament nennt er ausserdem vor allem den Engländer Lowth, der in seinem Buch De

sacri poesi Hebraeorum (1753) die Eigenart der hebräischen Poesi zum ersten Mal durchleuchtet hatte. Auf der französischen Reise war ihm ferner das Werk des französischen Arztes Jean Astruc zugänglich geworden, von dem die Behandlung des Pentateuch einen neuen Abschnitt ihrer Entwicklung herleitet, die Conjectures sur les Memoires Originaux dont il paroit que Moise s'est servi pour composer le livre de la Genèse (1753). Zwar hat er in der Aeltesten Urkunde nur eine geringschätzige Bemerkung dafür übrig (6, 331), aber wir wissen aus seinem Briefwechsel, dass er es in Nantes eingehend studierte und „nützte" (Lebensbild II 35, vgl. 44). Er beherrscht fast die gesamte exegetische Literatur und die der biblischen Hilfswissenschaften in staunenswerter Weise. Wenn ihm vielleicht im einzelnen noch dies oder jenes entgeht, so weiss er doch mit sicherm Blick die Männer, die Bücher und Gedanken zu erfassen, die einen Keim der Zukunft in sich tragen.

Wir beginnen mit dem Alten Testament, und zwar mit seinem Lieblingsstück, dem ersten Kapitel der Genesis. Für die Versuche, es als Antwort auf die Frage nach der Weltentstehung zu nutzen, hat er nur Hohn — heilige Physik ist Unsinn. Was aber bedeutet es dann? In Riga hatte er es als uraltes morgenländisches Nationallied gewürdigt; in Bückeburg, wo statt des literargeschichtlichen der religionsgeschichtliche Gesichtspunkt die Herrschaft gewinnt, erscheint es ihm als Offenbarung. Gott offenbart sich den ersten Menschen im Bilde des werdenden Tages, d. h. in den übermächtigen Eindrücken der gebährenden Natur; er schenkt ihnen die siebenteilige Urhieroglyphe, die in der Anordnung der Schöpfungsbilder ebenso wie in der Gestalt des Menschen enthalten ist, und in dieser Hieroglyphe den einheitlichen religiösen Ursprung aller Sprache, Zeitordnung und Wissenschaft. Er zerreisst also wie Astruc die Einheit des Pentateuch; während die mosaischen Gesetze von einem minderwertigeren jüdischen Geiste zeugen (5, 423—26), atmen die ersten Kapitel der Genesis den höchsten religiösen Schwung; sie stehen also — und hier schliesst Herder fälschlich von der ästhetisch-religiösen Wirkungskraft auf eine historische Tatsache — in unmittelbarer Verbindung mit der Uroffenbarung Gottes selbst. Herder denkt demnach, obwohl er Astrucs Quellenscheidung verwirft, doch auch in einem zweiten Punkte wie dieser: Moses hat alte Quellen benutzt, und es ist wenigstens

teilweise möglich, sie herauszufinden. Er knüpft endlich in dem Ziel der Arbeit an den französischen Vorgänger an: wie Astruc sein Werk zu apologetischen Zwecken geschrieben hatte, so will er jetzt durch positive, bauende Kritik ein tieferes Verständnis des Alten Testaments anbahnen und so der törichten zersetzenden Kritik der Aufklärung ihre Waffen für einen besseren Gebrauch entreissen. Mit geschichtlichen Mitteln sucht er von der biblischen Ueberlieferung zu halten, was sich irgend halten lässt. Er bleibt z. B. bei der Abstammung der Menschen von einem Paare; nur dass er sie nicht mit der äusserlichen biblischen Autorität, sondern mit historischer Wahrscheinlichkeitsrechnung stützen will (5, 477).

Auch seine Behandlung der Geschichte vom Sündenfall ist bezeichnend. Hier tummelten sich die gewagtesten Hypothesen; denn die kirchliche Erklärung war der Sinnesart der Zeit unmöglich, und der biblische Text bot die schönsten Anknüpfungspunkte für parabolische und symbolische Deutung [1]). Herder wendet seinen ganzen Zorn wider die törichte Annahme, mit der Michaelis auch an diesem Punkte die biblische Geschichte physikalisch deutete: nämlich wider die Einführung eines Giftbaums, dessen Früchte in das Nerven- und Blutsystem des Menschen schädliche Unruhe bringen. Er nähert sich der parabolischen Erklärung, behauptet aber mit aller Schärfe, dass sie flach und einseitig sei. Die historische, durch die er sie ergänzt, bleibt völlig schwankend. Klar wird erstens nur, dass Herder das poetische Element nicht allein festhält, sondern vertieft und verfeinert; schon die Ueberschrift „Eine Gartenerzählung" ist dazu bestimmt, einen poetischen Hauch über das Ganze zu breiten. Klar ist ferner, dass Herder scheinbar gut paulinisch den Abfall der Menschen in Adam mit ihrer Erlösung durch Christus parallelisiert und beides im Weltplan Gottes möglichst straff zusammenfasst; die Sünde hängt mit der Kultur untrennbar zusammen — wollte Gott die Entwicklung der menschlichen Kräfte durch diese, so musste er auch jene wollen; und er konnte sie wollen, weil er zugleich ihre überschwängliche Heilung durch den Erlöser bestimmte. Der Pulsschlag seiner Begeisterung aber ist nicht in diesen dogmatisierenden Gedanken, die trotz des paulinischen Klanges eine hohe Gleichgültigkeit gegen die reli-

1) Vgl. die Zusammenstellung bei Gass, Geschichte der protestantischen Dogmatik IV 124.

giöse Bedeutung der Sünde verraten, sondern in der Einzelausführung zu spüren. Mit einem poetischen und psychologischen Feinsinn, der noch heute unübertroffen dasteht, versucht er den sittlich-religiösen Gehalt der biblischen Vorstellungen, Bilder und Worte auszuschöpfen, indem er ihn auf die geistige Entwicklung des einzelnen anwendet. Seine ganze Auslegung hat im Grunde nur den Zweck, die biblische Erzählung für den Leser lebendig zu machen, sie in eine Darstellung seiner eignen Geschichte zu verwandeln. Sie gipfelt darum in den Worten: „Du, mein menschlicher Bruder, nimm, was ich dir zu geben vermochte, wirf, wenn du gelesen hast, alles Gerede weg und lies die Kindererzählung der Bibel. Fühle und übe und bilde sie vor. In allen Kindern lebt diese Geschichte: die Natur Adams unsre Natur, seine Geschichte der Inhalt der Welt, unsres Geschlechts ganzer Knote wie Jesus die ganze Auflösung. Lies und bilde sie vor, je kindlicher, einfältiger, spielender, je besser. Ihre erste Sünde ist noch immer die Sünde Adams, jede ihre bessere Regung Spur, Seufzer, Rückkehr ins erste Paradies hin" (7, 130 f.).

Ein drittes Beispiel für seine Arbeit am Alten Testament bietet die Erklärung des Hohenliedes. Herder bekämpft die altgewohnte mystisch-allegorische Umdeutung ebenso heftig wie das abschätzige Verwerfungsurteil der aufgeklärten Theologen. Er als Dichter empfindet vielleicht zum ersten Mal seit der Bildung des Kanons den poetischen Wert der durch die religiöse Umdeutung vom Untergang geretteten Lieder: er sieht in ihnen den Widerschein der morgenländischen Liebe, die mit ihrer Mischung von keuscher Naivetät, Anmut und Innigkeit dem tappenden Geiste des nüchternen Abendländers kaum verständlich ist. Das Hohelied bedeutet ihm kein Drama oder Ehelied wie den gelehrten Zeitgenossen, sondern eine Sammlung von Liebesliedern Salomos, in der freilich nicht jede Zeile von Salomo selbst gedichtet zu sein braucht. Sie haben Aufnahme in den Kanon gefunden, weil sie die Persönlichkeit des grossen Königs von einer sonst nur kurz berührten Seite aus schildern. Wir sollten uns dessen freuen, statt das zarte Buch wie Semler und Michaelis in törichter Prüderie aus dem Kanon zu entfernen; enthält es weder Lehren noch moralische Grundsätze, die unmittelbar auf uns übertragen werden könnten, so ist es doch Geschichte und geschichtliche Urkunde aus dem Innenleben eines

religiösen Helden. Auch hier hat die moderne Wissenschaft die Zeitbestimmung Herders verworfen, geht aber in der poetischen und psychologischen Auffassung des Stückes völlig auf seiner Bahn: in der Wendung vom Moral- und Lehrinhalt zur geschichtlichen Bedeutung ist geradezu die Hauptrichtung der neueren Bibelerklärung vorbildlich gegeben.

Im Neuen Testament ist es naturgemäss weniger die ästhetische Richtung, die seine Erklärungsweise kennzeichnet, als die spezifisch religionsgeschichtliche. Wir haben gesehen, wie er im Parsismus oder überhaupt in der religiösen Ueberlieferung des Orients den festen Punkt entdeckt, auf den er treten zu können glaubt, um die philosophische zugleich mit der dogmatischen Erklärung des Neuen Testaments aus den Angeln zu heben. Er baut dabei zuviel auf einen Punkt, tut aber doch einen ungemein glücklichen Griff, dessen Ergebnisse erst in der neuesten Zeit mit reicherem Stoff und schärferer wissenschaftlicher Bestimmtheit weiter gebildet worden sind. Er findet im Bilder- und Sprachschatz des Neuen Testaments eine Fülle von Anklängen an Zoroaster. Symbole wie die des lebendigen Brotes, des himmlischen Fleisches oder des Wassers der Unsterblichkeit entstammen den Geheimnissen des Orients. Ausdrücke wie Engel, Satan, Heiliger Geist, Sohn Gottes, Christus, Heiland, Erlöser, Name, Herrlichkeit, Licht, Himmel, Reich Gottes, Erlösung, Seligkeit, Glaube, Wiedergeburt, Gerechtigkeit, Vollkommenheit, Priester u. a. (vgl. z. B. 7, 349. 353. 391. 412. 429 f. 454 f.) sind nicht einfach christlich oder jüdisch, sondern allgemein orientalisch. Sie bergen parsistische Elemente in sich, die ihnen von vornherein eine bestimmte Klangfarbe verleihen. Ihr nachzuspüren, ist weit nützlicher als die übliche Deutung aus dem klassischen Sprachgebrauch der Griechen oder gar aus der modischen Philosophie. Wir erkennen dann die plastische Kraft und die Fülle der Empfindung, die ursprünglich an den Worten haftet; jetzt sind sie abgeflacht zu vollster Wirkungslosigkeit und bedürfen der Wiedergeburt aus dem Geiste der Vergangenheit. Dabei verschmäht Herder durchaus jenen Schnitt, den auch damals viele zwischen Christus und der Apostelzeit zogen, um wenigstens für eine Gestalt der Geschichte eine äusserliche, nicht durch den Einfluss der Zeit getrübte Autorität zu retten. Bis ins Heiligtum der Bergpredigt weist er jene Klangfarbe nach „Wenn Christus aus dem Volke zum Volke sprach, wie konnt'

er anders als in der aus Pharisäismus und Hellenen-Ideen gemischten Volkssprache sprechen?" (7, 340). Herder versteht solche Worte nicht im Sinn der Akkommodation: höchstens von Gott liesse sich eine Akkommodation behaupten: er bequemt sich — so heisst es in der Schrift über die Offenbarung des Johannes — selbst bei den Propheten den Lieblings- und Jugendbegriffen ihrer Seele an; „sie waren das zarteste Saitenspiel, das in ihnen bereit lag, darauf itzo sein Finger spielte". Bei den irdischen Trägern der Offenbarung war kein Unterschied zwischen dem, was sie dachten und dem, was sie sprachen. „Christus und die Apostel haben" — um nur dies Beispiel zu nennen — „in ihrem Zeitalter wirklich Dämonen und keine allegorische Einkleidungen gemeinet" (7, 423). Tatsächlich freilich werden an dieser Stelle wie sonst die Dämonen in wirkliche Krankheiten, ihre Austreibungen in Heilungen aufgelöst. Und all solche Wunder sind nicht als Portenta bedeutsam. Das eigentliche grosse Wunder Jesu besteht darin, die Herzen mit Glückseligkeit, Leben und Genesung zu erfüllen — die sichtbaren Wunder sind nur äussere Zeichen dieser tieferen Wandlung. Herder empfindet weder hier noch sonst — z. B. bei der Deutung der Zukunftsverheissungen Jesu — dass er die biblischen Worte modernisiert und so in schärfsten Widerstreit mit seiner eignen Forderung gerät. Vielleicht hätte eine Kenntnis der jüdischen apokalyptischen Literatur, wie z. B. Semler sie besass, ihn vor diesem Rückfall von den eignen Grundgedanken in das Verfahren der üblichen Exegese bewahrt. Immerhin war es ein gewaltiger Fortschritt, dass er programmatisch und bei jeder Einzelheit mit frommer Kühnheit den Grundsatz betonte: schon die Vorstellungen, Worte und Begriffe bildeten sich im Geiste Jesu, so himmelhoch er auch religiös über allen Zeiten der Geschichte thront, unwillkürlich unter dem Einfluss der religiösen Sprache, die ihn umfing. Wie viel stärker aber müssen dann die apostolischen Schriften von diesem Einfluss berührt sein! Zwar kannte man bei manchen apostolischen Begriffen bereits ihren heidnischen Ursprung, aber man erklärte ihn durch den Umweg der Polemik, bei Johannes aus dem Kampfe gegen Kerinth, bei Paulus, Petrus, Johannes und Judas aus der antignostischen Tendenz. Herder verwirft diesen Umweg. Jene Ausdrücke, die man bisher nur „in der tiefsten Pfütze", im Gnostizismus, gekannt hat, waren damals allgemein: sie waren die würdigste,

geistigste, feinste sprachliche Form der Religion (z. B. 7, 347 f. 407. 453), die dem jungen Christentum zuwuchs. Einen besondern Anlass hatte der Evangelist Johannes, sich der parsistischen Redeweise zu bedienen. Seine Wirkungsstätte Ephesus war „ein Mittelpunkt wie der chaldäischen Philosophie so auch der Sekte des Täufers“ (7, 348); da deshalb die Jünger des Täufers sich jener Philosophie mit Vorliebe anschlossen, so tat Johannes am besten, ihnen in deren Sprache die Messianität Jesu zu beweisen. Er ist demnach fast stärker noch als die Synoptiker von dem Einfluss der orientalischen Umwelt berührt, nimmt aber trotzdem eine höhere Stellung ein, weil er Jesum besonders rein und himmlisch und nur mit so viel irdischer Materie darstellt, als die Erscheinung Gottes unbedingt bedarf (7, 318 f.) [1]. Nach dem geschichtlichen Quellenwert wägt er die Evangelisten nirgends ab. Er begnügt sich mit dem religiösen Eindruck ihres Jesusbildes und verzichtet völlig darauf, ein Leben Jesu aus ihrer Darstellung herauszulösen. Die Mahnungen Lavaters und andrer Freunde, den Versuch dennoch zu wagen, beantwortet er mit dem Hinweis auf die Genugsamkeit der evangelischen Berichte, auf die Schwierigkeit und eigne Unlust (vgl. unten S. 226).

Ebenso voll von orientalischen Begriffen, Worten und Bildern wie die Evangelien findet er auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments. Stellt er es bei Paulus nur gelegentlich fest, so zeigt er es desto deutlicher bei Judas: obwohl er ihn wie Jakobus für einen wirklichen Bruder Jesu hält, ist sein Brief „der Sprache nach, wenn wir das Wort verstehen, Zoroastrisch, persisch, magisch“ (7, 533). Vor allem entreisst er endlich die Offenbarung, die er wie das Evangelium mit vollster, aber wissenschaftlich schlecht gestützter Sicherheit für ein Werk des Johannes erklärt, der bisherigen entweder typisch rechnenden oder verächtlich spottenden Exegese. Wir müssen die Schrift lesen, wie einst ihre ersten Leser es taten: dann werden wir sie ohne Schlüssel verstehen, denn ihre erhabnen Bilder tragen ihren Sinn in sich selbst. Sie rufen dem empfänglichen Leser immer aufs neue das eine Wort zu: Maran atha, der Herr kommt! Jo-

1) Was Herder besonders in den Erläuterungen über Jesus sagt, geht so weit über den Charakter blosser Bibelerklärung hinaus, dass es hier nicht einzeln dargestellt werden kann: es wird im Abschnitt D, bei Herders Stellung zu den christlichen Hauptlehren, einen Platz erhalten.

hannes beschreibt den Untergang von Jerusalem geschichtlich getreu — wie der stete Vergleich mit Josephus beweist — als genaue Erfüllung der Weissagungen Jesu und damit als Unterpfand für die zukünftige Erfüllung der damit verknüpften andern Weissagung von seiner Wiederkunft; dass diese dabei stark vergeistigt und so der orientalischen Klangfarbe völlig entkleidet wird, tut der Richtigkeit des Grundsatzes keinen Eintrag.

Es sei genug mit diesen Beispielen von Herders Bibelerklärung. Sie zeigen, welche Ergebnisse er durch die Anwendung seiner religionsgeschichtlichen Grundgedanken und seiner ästhetischen Einfühlungskraft auf die Bibel gewinnt. Freilich haben seine Ergebnisse für uns nicht den bleibenden Wert, den seine Methode und Voraussetzung besitzt; sie sind zu stark durch das unsichere Schwanken zwischen ästhetisch-religiöser und historischer Bedeutung, durch das Wuchern des Gefühls im Gebiete der wissenschaftlichen Untersuchung, durch die Flucht vor scharfen Umrissen und klaren Begriffen beeinflusst. In den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts aber bedeuteten sie eine neue Welt. Sie waren es hauptsächlich, die ihrem genialen Schöpfer den Weg in die bibelfrohen Kreise des Pietismus ebneten. Sie drangen zugleich in die Kreise der gelehrten und dichtenden Jugend. Hier machten sie die Bibel aufs neue zu einem Buche des Lebens. Auf die eigentliche theologische Wissenschaft wirkten sie damals vor allem durch die Vermittlung Eichhorns. Sie befähigten den jungen Professor von Jena (geboren 1752; seit 1775 in Jena) bereits 1780 dazu, in seiner Einleitung für das Alte Testament ein Werk zu schaffen, wie es für Homer erst 1794 durch Fr. A. Wolf und für die römische Geschichte erst 1811 durch Niebuhr geleistet worden ist. Die neutestamentlichen Arbeiten Herders fanden leider keinen Dolmetsch, der sie ebenso würdig aus der Sprache des Genies in die der regelmässigen Schulwissenschaft übersetzt hätte; sie sind deshalb viel länger im Dunkel geblieben, und die neuere Theologie hat nach langer Unterbrechung selbständig seine Pfade wieder aufgraben müssen [1]. Wie trefflich kennt Herder bereits

1) Noch heute tritt der Unterschied zwischen dem Ruhme Herders auf alttestamentlichem und auf neutestamentlichem Gebiet in den biblisch-theologischen und Einleitungswerken hervor. Während er dort längst als Führer gepriesen wird, vergisst man hier in der Regel selbst seinen Namen zu nennen. Man schildert die Verdienste gleichzeitiger Männer

all die Gesichtspunkte, von denen unsere Bibelwissenschaft ausgeht: den Zusammenhang der Religionen untereinander und mit der jeweiligen allgemeinen Kultur, die religiöse Wertung auch des Heidentums, die Wanderung der religiösen Vorstellungen, Bilder und Begriffe, die Einkleidung religiösen Gehalts in mythische oder parabolische Form, die Beurteilung der religiösen Schriften nicht nach Moral- und Lehrinhalt, sondern nach der Kraft und Eigenart ihrer Frömmigkeit! Blickt man auf diesen Reichtum seiner Bibelerklärung, dann vergisst man gern die Schwächen seines Verfahrens; die Stufe der Entwicklung, auf die er die biblische Wissenschaft hinaufgeführt hat, ist tatsächlich noch nicht überwunden.

b) Bleibende Bedeutung der Bibel und der Symbole.

Welche Bedeutung bleibt nun der religionsgeschichtlich betrachteten Bibel? Muss doch die äussere Autorität, die ihr in der Orthodoxie und sogar in den gemässigten Zweigen der Aufklärung eigen gewesen war, vollständig dahin sinken, sobald kein Satz, keine Vorstellung, keine Lehre oder Vorschrift über die Entwicklung erhaben gedacht wird! Haben dann nicht die radikalen Aufklärer recht, wenn sie den Einfluss des längst veralteten, einer ganz anderen Kulturstufe angehörenden Buches mit allen Mitteln der Gelehrsamkeit wie des Spottes zu brechen suchen? Jede Seite in den Schriften Herders beweist, dass er diesen Schluss nicht zieht; er hat vielmehr die Absicht und das Bewusstsein, mit der religionsgeschichtlichen Betrachtung neue Tiefen zu öffnen und so die Bibel erst recht fruchtbar für das religiöse Leben zu machen. Es fragt sich, wie er diesen Anspruch wissenschaftlich begründet. Er beruft sich zunächst auf die unmittelbare Empfindung, die ohne weitere Demonstration den religiösen Inhalt der Bibel erfasst. Er versucht sogar, mit diesem Grundsatz die Bibel als Ganzes lebendig zu machen, obwohl seine Betrachtungsweise ihre Einheit eher zerstören muss. Wir haben gesehen, wie er die Stellung des Hohenliedes im

---

wie Semler, Zachariä, Gabler und ahnt nicht, dass Herders Schriften — gerade auch die Bückeburger — an exegetischer wie biblisch-theologischer Einsicht hoch über ihnen stehen.

Kanon verteidigt, indem er es als notwendig für die rechte Charakteristik Salomos erklärt; er bedenkt nicht, dass man auf solchem Umweg die Aufnahme eines ganzen literarischen Archivs in den Kanon rechtfertigen könnte. Das Neue Testament nennt er geradezu ein System zum Anschauen und Empfinden (7, 354. 465. 351 Anm.). Jedes einzelne Stück hat darin seine besondere Stelle und seinen besonderen Zweck: Es könnte nicht fehlen, ohne dass eine schmerzliche Lücke im Organismus entstünde. Herder bedient sich an solchen Stellen, die freilich nicht sehr häufig auftauchen, derselben Mischmethode, die noch heute vielfach die biblische Apologetik beherrscht: mit religiöser Wertempfindung werden einzelne wirkungskräftige Personen, Bücher oder Stellen gestützt, alle übrigen Teile aber werden durch Verstandesschlüsse untrennbar an ihnen festgekettet, so dass eine Rettung des gesamten Kanons das selbstverständliche Ergebnis bildet. In der gewöhnlichen Auffassung Herders von der Bibel liegt dies Verfahren so wenig begründet, dass man unwillkürlich nach äusseren Ursachen sucht. Vielleicht lebte durch den scharfen Gegensatz zum bibelfeindlichen Radikalismus das Dogma vom Kanon wieder in ihm auf; vielleicht übten Männer wie Hess (S. 47 f.) an diesem Punkt ihren Einfluss aus.

In Wirklichkeit vermag Herder durch die religiöse Anschauung, die unter jeder Form den Wert des religiösen Inhalts erkennt, immer nur einzelne Teile der Bibel zu stützen, wenigstens in der Höhe zu stützen, die eine Absonderung von der übrigen religiösen Literatur gestattet. Aehnlich ist es mit der spezifisch historischen Art, die Bedeutung der Bibel zu begründen. Sie äussert sich am deutlichsten in dem Ausdruck Urkunde, den Herder auf die biblischen Schriften anwendet. Mag sein, dass er dabei an Tertullians Gebrauch von instrumentum, gleich documentum, rechtskräftige Urkunde, denkt. Aber er steht auch in seiner Zeit nicht allein. Semler gründet seine Wertung der Bibel darauf. Vor allem hatte Hamann die biblischen Schriften schon 1759 (Schriften S. II, 208) „göttliche Urkunden“ genannt, um dadurch ihren Offenbarungscharakter zugleich mit ihrer geschichtlichen Form zu kennzeichnen: sie sind gleichsam Aktenstücke des Verkehrs zwischen Gott und den Menschen. Dazu dürfte die Erinnerung an Astrucs Memoires Originaux gekommen sein; denn während der Rigaer Entwurf über die ersten Kapitel der Genesis „Archäologie des Morgenlands“ betitelt war, traten in der zwei-

ten Bearbeitung von 1771 f. die „ältesten Urkunden" als Titel derselben Kapitel auf. Der Plural des Wortes verengt sich erst in der endgültigen Fassung auf den Singular, und seitdem ist dieser der eigentliche Lieblingsname Herders wenigstens für den Schöpfungsbericht. Tatsächlich hätte er keinen besseren Ausdruck finden können, um seinen neuen Standpunkt gegenüber den biblischen Schriften zu bezeichnen. Denn die Urkunde ist selbst ein Stück Geschichte, besitzt aber einen Wert, der bis in die Gegenwart herüberragt; d. h. auf die Bibel angewendet: sie ist aus den geschichtlichen Beziehungen Gottes zu den Menschen erwachsen und bildet noch heute die Grundlage dieses Verkehrs, obgleich ihre Form vergilbt und ihr Stil veraltet ist. Herder selbst hat das Wort nur gelegentlich von den im Schöpfungsbericht vorliegenden „Resten der Vorwelt" (6, 331) auf andere biblische Schriften übertragen, die für uns Kinder der Neuzeit ebenfalls Reste der Vorwelt bedeuten; in der Tragweite seiner Gedanken aber liegt es durchaus, den kleinen Schritt zu tun.

Sowohl vom psychologisch-religiösen Ausgangspunkte, dem Begriff der Anschauung, wie vom historischen, dem Begriff der Urkunde, her kommen wir zu demselben Ziel. Wie die Anschauung im allerhöchsten Sinn durch Vermittlung der Natur Gott selbst erfasst, so ruht sie auch, auf die Bibel angewendet, nicht auf den einzelnen Handlungen, Bildern und Vorstellungen, die darin geschildert werden, sondern dringt mit ihrer Hilfe hindurch zu den redenden religiösen Persönlichkeiten; und ebenso weisen die Urkunden über sich selbst zurück auf das religiöse Leben, dem sie entstammen. So gipfelt denn hier die Schätzung Herders für die Bibel. Und diese Schätzung wird gerade durch die religionsgeschichtliche Betrachtung gesteigert. Ist das biblische Bilder-, Sprach- und Vorstellungsmaterial der Ueberlieferung und Umwelt entnommen, so bedurfte es doppelt schöpferischer Persönlichkeiten, die fähig waren, gute Schläuche für den neuen Wein daraus zu gewinnen. Sie mussten ein unvergleichliches inneres Feuer besitzen, um das alte Erbgut, das an sich nur zur Verflachung neigte, einschmelzen, von Schlacken reinigen und aufs neue in eine wirkungskräftige Waffe verwandeln zu können. Sie schufen also ausser neuen religiösen Tatsachen und Werten eine neue Form für ihre Darstellung. Auch darin bewährten sie sich als Träger einer besonderen Seelenkraft, als Genies. Wie jedes originale Genie die Sprache für

seine Zwecke unwillkürlich umgestaltet und durch einen Hauch seiner Seele belebt, so verwandelt jeder Prophet, so verwandelt vor allem Jesus selbst das beste Erbe der Vergangenheit und Umwelt in eine Offenbarung seiner religiösen Persönlichkeit. Aufgabe des Bibelerklärers ist es nun, diese Offenbarung zu lesen und für die Gegenwart lebendig zu machen, so lebendig, als ob jene grundlegenden, schöpferischen Persönlichkeiten der Religionsgeschichte selber zu uns sprächen. Herder nimmt dies Ziel mit vollster Sicherheit für seine exegetischen Schriften in Anspruch. Er will wirklich im Gegensatz zur Aufklärung die Bibel nicht mit eigenen Gedanken überspinnen, sondern mit allen Hilfsmitteln der Zeit die Stimme eines Christus, Paulus, Johannes zu neuer Predigt auferwecken (z. B. 7, 317 f.). Die Hilfsmittel sind ihm nur „Handwerkshülle", die der Leser überwinden muss, um den inneren Kern des religiösen Inhalts zu geniessen (Von und an Herder I, 38). So lenkt er denn überall von den Schriften auf die Verfasser, von den religiösen Vorschriften und Meinungen auf religiöse Persönlichkeiten hinüber. Aus den Worten und Sätzen hört er ein schlagendes Herz, in den Begriffen und Bildern fühlt er ein pulsierendes Leben. Neben den theoretischen Schriften, die freilich gerade durch solche Gedanken unmittelbar praktisch werden, dienen seine Predigten zu einem grossen Teil demselben Ziele. Vor allem die Predigten über das Leben Jesu, die er 1773 bis 75 hält, wollen den Erlöser in die Gegenwart hineinführen. Lehnt er die Bitte ab, ein geschichtliches Bild vom Leben Jesu zu entwerfen, so versucht er doch mit aller Kraft der Begeisterung, das Innere seiner Persönlichkeit in leuchtenden Farben strahlen zu lassen. Er möchte die Bibel als eine Galerie von religiösen Persönlichkeiten predigen, die um ihren Mittelpunkt Christus geschart sind. Seinen besten Helfershelfer findet er dafür in Luther. Am Anfang wie am Ende der Bückeburger Zeit steht bezeichnender Weise ein Zitat aus der berühmten Vorrede Luthers zum Psalter. Mit ihm blickt er in den Psalmen allen Heiligen ins Herz: zugleich erweitert er seine Gedanken auf die ganze Bibel und weist darauf hin, „was insonderheit die biblische Schriften für Wert haben, die nicht Werke und Werklegenden, sondern Worte der Personen und in ihnen den wahren Grund des Herzens aufdecken und schildern" (5, 350 ff. 8, 632).

Herder empfindet in der Anschauung der mannigfaltigen

biblischen Persönlichkeiten eine so tiefe religiöse Stärkung und Befriedigung, dass er völlig dabei stehen bleibt. Sein wissenschaftliches Streben ist selbst an diesem wichtigen Punkte nicht so mächtig, dass es ihn über die Linie der praktisch-religiösen Befriedigung hinwegführen könnte. Zwar fehlt es nicht an vereinzelten Aeusserungen über das historische Verhältnis der biblischen Schriften zueinander. In den Erläuterungen heisst es z. B., dass der geheimste Saft des Neuen Testaments aus den Offenbarungen des Alten Testaments hervorquillt (7, 353), oder, von einem andern Gesichtspunkt aus betrachtet, dass innerhalb der Bibel das Neue Testament durch Christus die höchste Offenbarung bietet (7, 197). Aber die wichtige Andeutung wird nicht näher begründet, geschweige durch Untersuchungen erweitert; es ist, als sollte sie die Frage mehr hinwegschieben als lösen. Von der Aufstellung einer historischen Reihe ist nirgends die Rede. Sie muss vorhanden sein, sofern die Teile der Bibel verschiedenen auseinanderfolgenden Stufen der Kulturentwicklung entsprossen sind. Herder betont selbst im Zusammenhang mit seiner geschichtlichen, antimoralistischen Auffassung diesen Gedanken: „Aus dem Verfolge entwickelnder Zeiten besteht die Bibel“ (7, 242). Er hat also all die Voraussetzungen, aus denen eine entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der Bibel sich ergeben musste: die enge Beziehung von Religion und Zeitkultur, die Auffassung der Religion als Geschichte, die Einsicht in die individuellen Verschiedenheiten der einzelnen Bücher und Verfasser, die Fähigkeit, alle Einzelheiten in ihrem inneren Zusammenhang zu schauen. Der Bau der Entwicklung selbst aber liegt ausserhalb seines Strebens: er blieb dem 19. und 20. Jahrhundert vorbehalten.

In der Bibel vorzüglich eine Fülle von individuell ausgeprägten religiösen Persönlichkeiten zu sehen, die unsern eignen Glauben wecken und nähren — das war eine durchaus neue Wertung, neu wenigstens für Aufklärung und Orthodoxie. Bei Herder herrscht sie fast durchweg, obwohl er sich zuweilen im begeisterten Preise der Bibel einer Redeweise bedient, die ihn auf den Pfaden der üblichen, überlieferten Theologie zu zeigen scheint. Er spricht gelegentlich von Heiliger Schrift, von Offenbarung und Wort Gottes, als ob er eine übernatürliche Grösse im äusserlichen Sinn darunter verstände. Allein wie bei der Uroffenbarung die „Lehrmeisterstimme“ sich in den gottgewirk-

ten Eindruck der Natur auf das empfängliche Gemüt auflöste (vgl. S. 122 f.), so findet eine genauere Prüfung hier in dem orthodoxen Klang seiner Worte nur eine unwillkürliche Anpassung, die aus dem Gegensatz zur modernen Entwertung und aus der eigenen Begeisterung für die Bibel hervorwächst. Nirgends versteht er unter Offenbarung eine übernatürliche Mitteilung von Lehren oder Geboten. Im Gegenteil — wenn er das Wort auf die Bibel anwendet, so dient es dazu, sie seinem Gesamtverständnis der Offenbarung unterzuordnen. Gott offenbart sich in der Natur, im Menschen und in der Geschichte; die Bibel nimmt — abgesehen von der noch anders gewerteten „ältesten Urkunde" — nur insofern einen besonderen Rang ein, als sie die Geisteserzeugnisse von religiösen Propheten enthält. Je inniger Herder in allem Weltgeschehen Gott anschaut und fühlt, desto stärker verlieren die Schriften sogar des Neuen Testaments ihre abgesonderte Stellung. So fehlt denn bei ihm das ganze Rüstzeug, mit dem andere, englische wie deutsche Vertreter des Christentums die deistischen Angriffe auf die Bibel bekämpften: vor allem fehlt die apologetische Ausnutzung der Wunder und erfüllten Weissagungen. Herder verzichtet selbst da, wo er ihre Tatsächlichkeit betont, mit zarter Empfindung für das Wesen der Religion auf ihre Dienste im theologischen Kampfe: ihre Anerkennung bedeutet ihm eine Frucht, nicht eine Stütze des Glaubens. Einen einzigen äusseren Beweis teilt er namentlich in den Predigten oft und gern mit den übrigen Apologeten, den Beweis aus der Analogie der Natur, den das berühmte Werk Butlers von 1736 (vgl. S. 158 Anm.) verbreitet hatte. Aber er braucht ihn niemals zu Gunsten der Bibel, sondern lediglich um gewisse Grundempfindungen des Christentums durch ihre Uebereinstimmung mit dem innersten Weben der Natur so hell als möglich zu beleuchten; vor allem ist es der Unsterblichkeitsgedanke, dessen innere Notwendigkeit ihn zu solchen Erörterungen führt. Nicht mehr rein äusserlich ist schon der geschichtliche Beweis, den er für die besondere Würde der biblischen Zeiten und damit der biblischen Schriften versucht. „Innig vielmehr und aus der Erfahrung wirds zu berechnen sein, was vor Zeiten und Völker Gott zur Aufklärung und Förderung des Menschengeschlechts vorzüglich erwählet. Diese sind denn die leuchtenden Punkte in der Nacht, der Sauerteig unter den Nationen. Und da zeigt uns Geschichte und Anblick der Welt, dass diese nur

wenige und gerade die Gegenden gewesen, wo die jüdische und christliche Offenbarung angestossen und fortgewirkt hat" (7, 370). Hier wird das geschichtliche Urteil zu Hilfe gerufen; aber Herder weiss, dass es keine mathematische Gewissheit verleiht. Er fügt deshalb das Wort „innig" hinzu, d. h. im Grunde erkennen wir durch unsere Empfindung, durch unser Wertgefühl die Bedeutung der Bibel. Sie muss ohne äussere Hilfe, allein durch die Tiefe und Fülle ihrer religiösen Kraft beweisen, dass sie von Gott gewirkt ist; sie muss ihre besondere Stellung in dem besondern Grad ihres religiösen Eindrucks bewähren.

Herder knüpft damit an die beste Ader des Pietismus an. Schon dieser hatte trotz der Uebernahme des orthodoxen Systems die erbauliche, religiös und sittlich fördernde Kraft der biblischen Offenbarung betont. Als Hamann aus der Verbindung von Aufklärung und Pietismus eine neue Art des Christentums erzeugte, gestaltete er auch die Auffassung der Bibel in jenem tief-religiösen, pietistischen Sinne um. Für ihn bedeutete die Offenbarung, soweit er sie überhaupt auf die Bibel bezog, kein Gesetzbuch der Lehre, der Wissenschaft oder des Handelns, sondern ein Erbauungsbuch; Ruth, Philemon und die Psalmen zählten unter seine Lieblingsschriften. Herder war ein Zögling des Pietismus und ein Schüler Hamanns zugleich — wie hätte er auf ihre Errungenschaft verzichten können! Auf seine psychologische, ästhetische und geschichtliche Einsicht gestützt, führte er die Entwicklung noch einen Schritt weiter. Während noch Hamann das Neue oft mit Resten des Alten verband, sieht Herder mit vollster Klarheit den Abstand seiner neuen von der alten orthodoxen und aufgeklärten Bibelbetrachtung, er hat ein starkes Bewusstsein von ihrem Wert und Wesen. Ausdrücklich behauptet er für die Offenbarung Gottes in der Bibel dieselbe Wirkungsart wie für die in der Natur: „Wie Gott in der Natur spricht, wollte er auch in der Schrift zu uns sprechen nicht vom Holzkatheder in leerer Wüste unverstandenes und ungefühltes Sylbengeschwätz, sondern durch Natur, Geschichte, Tat, lebende Handlung" (8, 628). Ebenso bestimmt erklären die Provinzialblätter die biblische Offenbarung als „Tatsache"[1], d. h. als

---

1) Das Wort Tatsache war noch jung. Es stammte, wie es scheint, von Spalding und wurde von Herder mit Begeisterung übernommen. Auch bei Hamann kommt es 1773 vor (IV 89), aber nicht in religiös-theologischem Zusammenhang (so zuerst 1784 in Golgatha und Scheblimini

Geschichte (7, 242 ff. 251). Ihre Grösse wird nicht durch Zergliederung und Beweise, sondern durch Anschauung und Empfindung erfasst (7, 351 ff.). Sie wirkt nicht durch fertige Formeln, sondern sie besteht aus „Samenkörnern, die auf mancherlei Weise verhüllt und gesäet, viel in sich hielten, was erst ein Zeitverlauf und oft ein grosser Zeitverlauf entwickeln sollte“ (7, 242). Sie wirkt nicht in erster Linie auf den Verstand, sondern auf den tiefsten Kern des seelischen Lebens und weckt darin zwar sicherlich auch religiöse Vorstellungen und Begriffe, vor allem aber Empfindungen, unmittelbare Gewissheiten, Kräfte und Triebfedern des Handelns.

Ergibt sich aus diesen Bestimmungen höchstens ein gradueller Unterschied der Wirkungskraft zwischen der allgemeinen und der biblischen Offenbarung, so kennt Herder doch — ebenfalls in leichtem Anschluss an Hamann — auch einen Unterschied der Deutlichkeit, den er freilich niemals irgendwie organisch mit jenem verbindet. In das Stammbuch der Gräfin Maria dichtet er 12 Gleichnisse über Schrift und Natur. Sie beleuchten das Verhältnis von allen Seiten, gipfeln aber sämtlich in dem Gedanken, den das neunte Gleichnis am klarsten ausspricht (29, 374):

> Gott sprach durch seine Welt. Ich kann ihn sehn!
> Er sprach durchs Wort. Nun kann ich ihn verstehn!

Durch die Bibel, vorzüglich durch ihren Mittelpunkt Jesus, blicken wir Gott ins Herz, erhalten wir das Bewusstsein der Kindschaft, während die Natur lediglich zu dem allmächtigen Weltenlenker, d. h. zum Abhängigkeitsbewusstsein führt (vgl. auch 29, 433 f.). Die Provinzialblätter meinen etwas Aehnliches, wenn sie als Aufgabe der Offenbarung bezeichnen, „Aufschluss des Menschengeschlechts in seiner Bestimmung“ oder „Aufschluss der menschlichen Natur“ zu geben (7, 370 f.). Die Bibel erhebt den Menschen zur Kenntnis seiner höheren, gottgesetzten Bestimmung, sie lehrt ihn sein eigenes Wesen, seine „Erwartungen und Wünsche“ verstehen, sie regt seine Seelenkräfte an und beschäftigt seine Triebe, sie stellt sein Leben in den grossen Rahmen hinein, der vom Anfang des Menschengeschlechts bis ins heilige

mini, z. B. VII 43); Lessing bekämpft es scharf. Bei Herder steht es am häufigsten in den Provinzialblättern, wohl weil er sich da mit Spalding auseinandersetzt. Vgl. 12, 426 f. 455.

Dunkel der fernsten Zukunft schauen lässt und sich im Ewigen verliert.

In diesem Gedanken von der Klarheit und klärenden Kraft der biblischen Offenbarung liegt eine Brücke einerseits zur Würdigung der religiösen Vorstellungen und Begriffe, anderseits zur Bildung eigner bestimmter Erkenntnisse. Herder betritt sie selten genug zu jenem Zweck, aber auch zu diesem fast nur mit den neutestamentlichen Erläuterungen; fast nur unter dem Eindruck bestimmter biblischer Stellen oder bestimmter christlicher Persönlichkeiten überwindet er die Scheu vor dem Uebergang aus fliessenden religiösen Gefühlen zu deutlichen Glaubensgedanken. Immerhin ist es wichtig, dass er es tut — wir werden im letzten Abschnitt (D) die Bedeutung des Versuches erkennen: er zeigt wenigstens an einigen Punkten, wie sich durch die Vermittlung einer modernen religiösen Persönlichkeit aus der biblischen Stimmung und Gedankenwelt eine neue erhebt. Erst da wird unsre Erörterung über die Bedeutung der Bibel für Herder ihren Abschluss finden können.

Muss die geschichtliche Betrachtungsweise am stärksten auf die Betrachtung der Bibel wirken, so macht sie sich doch auch in dem Urteil über die symbolischen Bücher geltend. Zwar stehen sie nirgends mehr im Vordergrund der Theologie oder des allgemeinen Lebens, und Herder hegt nicht die geringste Neigung, sie aufs neue neben oder über die Bibel zu stellen. Aber sie bilden ein Erzeugnis der Geschichte, das eine normative, kirchliche Stellung gewonnen hat, und so kann er nicht ohne Urteil an ihnen vorüber; er kann es desto weniger, weil eben vor seinen Bückeburger Hauptschriften die Frage nach ihrer Geltung endlich zu offnen Streitigkeiten geführt hatte (vgl. S. 52). Kurz aber deutlich spricht er seine Meinung aus, am eingehendsten im zehnten Provinzialblatt (7. 276—81). Auch hier richtet sein Unwille sich gegen die Aufklärer, die ihre Abschaffung fordern. Er verteidigt sie — doch nur, indem er sie aus äusserlich autoritativen in geschichtliche Bücher verwandelt. Schon die Tatsache ist bezeichnend, dass er eigentlich nur über die Bekenntnisschriften der Reformation spricht, speziell über die Augsburgische Konfession. Denn sie bietet ihm Gelegenheit, mit seiner geschichtlichen Kenntnis einzusetzen, während Ursprung und geschichtliche Bedeutung etwa des Apostolikums ihm nebelhaft bleibt. So fasst er denn die symbolischen Bücher

von vornherein mit der Geschichte der Reformation, mit Luthers Tätigkeit und Schreibart zusammen. Sie sind „kasual, d. i. aus Zeitbedürfnis entstanden, Zeitmittel brauchend, auf zeitige Zwecke strebend“. Wir müssen sie sinngemäss auf unsre Zeit anwenden. „Kein Mensch in der Welt verlangt“ — Herder behandelt hier wie bei der Bibel die starken Ueberbleibsel der Orthodoxie als nicht vorhanden —, „dass symbolische Bücher Norm des Denkens und des Glaubens sein, als ob wir noch alle jetzt vor Kaiser Karl V. glorwürdigsten Andenkens stünden und in die Personen der Zeit verwandelt wären. Bei einem Glaubensgrunde, bei einem Glauben und einhelliger Denkart drücken wir uns jetzt anders aus; die Zeit hat andre Sekten und Gegenstände der Anwendung erhoben: die Symbole, jetzt gestellet, müssten so zeitartig werden, als sies dort waren“. Es kommt daher nicht auf die Formeln an, sondern jeder soll prüfen, ob er sich auf demselben Glaubensgrund wie Luther fühlt, und darnach über seine Zugehörigkeit zum Bekenntnis entscheiden [1]). Die Symbole sind Urkunden des Glaubens, wie sie unter bestimmten Voraussetzungen erwachsen mussten; wer das beachtet, mag sie ruhig als eigenes Bekenntnis annehmen. Ausserdem sind sie als Siegesfahnen zu ehren, die man nicht leichtsinnig wegwirft — es sei denn, dass man bessere besitzt. Der eigenen Zeit aber traut Herder keinesfalls die Fähigkeit zu, den alten Glaubensinhalt in würdige neue Formen zu giessen. Freilich lässt er deutlich spüren, dass er am liebsten zur Bibel zurückkehrt. Vielleicht finden sich bei ihr einmal in einer reineren Zukunft alle Christen zusammen: dann werden die Bekenntnisschriften entbehrlich sein, die jetzt noch „nötige Bande“ bilden. Wo Herder selbst geschichtlich das Wesen des evangelischen Christentums kennzeichnen möchte, da beruft er sich nicht auf die Bekenntnisse, sondern auf die Persönlichkeit Luthers. Obgleich er seine theoretischen Ansichten zuweilen bekämpft, preist er ihn doch nicht nur als einen Helden der Geschichte, sondern auch als Führer

1) In einem kurzen Zwischensatz gibt Herder den Lehrern der Symbolik und den Konsistorien die Befugnis, deutliche Grenzen dafür zu bestimmen. Ich sehe darin einen augenblicklichen Einfall, dem er nicht weiter nachgedacht hat. Er äussert weder gegenüber den Akademikern noch gegenüber den Kirchenleitern solche Ehrfurcht, dass er ihnen ein so bedeutsames Recht einräumen könnte. Tatsächlich berührt er den Vorschlag sonst nirgends auch nur mit einer Silbe.

aus den Wirren der Gegenwart in eine reichere und stärkere Zukunft.

Erschöpfend sind die Ausführungen Herders über die Bekenntnisfrage keineswegs. Aber sie genügen, um denselben Zug erkennen zu lassen, der seine Stellung zur Bibel auszeichnet. Er besteht in dem Streben, hinter den trockenen Worten ein wogen des Leben zu schauen. Herder möchte die Formeln als Auswirkung von Persönlichkeiten oder als Urkunden geistiger Kämpfe betrachten; indem sie uns zu diesen leiten, vermitteln sie uns ihren Geist und behalten demnach eine hohe Bedeutung. Das ist keine juristische Geltung, sondern religiöse Würdigung geschichtlicher Normen: es erhebt sich als ein Drittes über den Gegensatz von normativer Geltung und voller Abschaffung. Wenn es sich damals nicht theoretisch durchgesetzt hat, so ist es doch bald zu allgemeiner Uebung gekommen und darf noch heute als das herrschende Verfahren gelten. So bewährt sich an den Symbolen wie an der Bibel die fördernde Macht der geschichtlichen Kritik: indem sie die Erzeugnisse vergangner Zeiten in den Strom zurücktaucht, aus dem sie einst emporgestiegen waren, verleiht sie ihnen wirkliches Leben und damit schöpferische, zu neuer Tätigkeit anregende Kraft.

3. Sein Streben nach umfassender Geschichtsbetrachtung.

In der Anwendung auf die Zeiten, die eine besondre religiöse Bedeutung besitzen, und auf die Schriften, die noch das religiöse Leben der Gegenwart beherrschen, erlebt die geschichtliche Anschauung Herders ihre früheste Gestaltung. Nachdem das erste grosse historische Werk der neuen Zeit sich mit der Kunst des Altertums beschäftigt hat, widmet der Mann, der Winckelmanns Arbeit auf einer breiteren Grundlage fortführt, seine Arbeit den Erzeugnissen der religiösen Entwicklung. Als Kunst- und Religionsgeschichte erkämpft die moderne deutsche Geschichtswissenschaft ihre ersten grossen Siege.

Freilich Genüge kann der historische Sinn nicht finden, so lange er auf einzelne Zeiten und Gebiete beschränkt bleibt. Er strebt ins Allgemeine, er sucht ein abgerundetes Bild des Weltgeschehens. So finden wir denn bei Herder eine Fülle von Aus-

blicken über das ganze Gebiet der Geschichte. Wo die geringe Kenntnis des Stoffes ihm nicht einmal Hypothesen erlaubt, da ruft er die ästhetische und religiöse Empfindung zu Hilfe. Wie die Natur und das Weltall (vgl. S. 130 ff.), so betrachtet er die Geschichte mit Vorliebe als ein gewaltiges, vollkommenes Kunstwerk, ihren allmächtigen Leiter als den vollkommensten Künstler. Alle Kenntnisse, Eindrücke und Vermutungen schliessen sich in Herders Geiste zu einem Gemälde zusammen, das seine Einheit aus dem Walten Gottes empfängt. Licht und Schatten, die unendliche Reihe der Farbentöne, alles, was zu einem schönen Bild gehört — es findet seine Wirklichkeit in der Geschichte; es begründet die bunte Mannigfaltigkeit der Individuen, der Völker und Zeiten. Damit wird die Geschichte unter Nichtachtung ihres zeitlich geordneten Ganges auf eine Fläche geworfen, die das Bild so darstellt, wie es dem über Zeit und Raum erhabnen Gott erscheinen muss. Dass die ästhetische Empfindung sich dabei unablässig mit der religiösen mischt, zeigt die Tatsache, dass auch hier weniger die theoretischen Schriften als die Predigten Beispiele bieten. Eine Predigt „über das Gleichnis vom mancherlei Samenlande“ möchte am liebsten aus Lc. 8 4—15 den „unendlichen Plan Gottes in Anlegung der Weltszenen“ (31, 221 f.) entwickeln; leider ist es unmöglich, denn „je grösser ein Werk, desto weniger übersehbar in einzelnen Teilen“. Religiös betrachtet, ist auch die Kenntnis der einzelnen Teile nicht nötig. „Ist alles nur ein Gemälde seiner Hand, bis auf den kleinsten Zufall in die Zeitreihen hineingezeichnet — ein Gemälde von seiner Hand kann nichts als Gutes, auch da nichts als Gutes enthalten, wo wir, wie oft bei der Geschichte der Religion, nicht alles übersehen oder oft das Gegenteil wähnen“ (31, 285). Neben den Predigten spiegelt vor allem die Erörterung über die Erwählung des Menschengeschlechts in Jesus, die in den neutestamentlichen Erläuterungen steht, das Streben nach religiöser Zusammenfassung der Geschichte (7, 366—72); wie Paulus so drängt auch Herder die Geschichte der Menschheit in zwei Akte zusammen, an deren Anfang Adam und Jesus stehen, die aber unter sich wieder aufs engste verknüpft sind. Demnach dient das Herüberragen religiöser und ästhetischer Gesichtspunkte dazu, auch seinem historischen Sinn Befriedigung zu gewähren; kann er nicht aus der Beherrschung des geschichtlichen Stoffes einen Ueberblick der grossen Kulturentwicklung gewinnen, so schaut er doch

ein umfassendes Bild und tröstet sich über die Unmöglichkeit, alle einzelnen Teile zu erkennen, mit dem bezaubernden Gesamteindruck und dem Bewusstsein, dass Gott in allen Teilen waltet. Im einzelnen weist er auf die Spuren der göttlichen Weltregierung besonders an dem religiösen Mittelpunkte hin, bei der Gestalt Jesu Christi; zumal die Geburt in der Fülle der Zeit weckt alle Andacht seines Herzens. Er schildert gelegentlich in den Erläuterungen (7, 354) und ausführlich in einer Predigt (31, 276—85), wie alle Fäden der Geschichte damals so zusammenliefen, dass sie dem Christentum die Bahn ebnen mussten. „Wunderbar, wenn man dem entwickelnden Gange der Vorsehung nachdenket!“ .... „Betrachtungen der Art stärken mehr im Glauben an Gott und seine Vorsehung, als was man sonst Erhabnes, Ueberirdisches von ihm träume!“

Zweifellos vermag auch auf dem Gebiet der Geschichte die Beteiligung des ästhetischen Gefühls zunächst der Religion zu dienen, indem es allgemein die Welt der Empfindungen und vor allem die Empfindung der Andacht, das Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit, belebt. Allein es ist ein Unterschied zwischen Natur und Geschichte. Was dort nur Unglück und Hässlichkeit ist, beruht hier meist auf Unrecht und Schuld. Herder vergisst im Ueberschwang der ästhetisch-religiösen Empfindung die Macht und Bedeutung der Sünde (vgl. 150 f.). Er ordnet auch sie als Schatten und dunklen Farbenton dem grossen Kunstwerk ein. Er lässt dabei die Frage offen, inwieweit Gottes Tätigkeit in Betracht kommt. Zuweilen erscheint auch Gott nur als der Beschauer des Kunstwerks, der höchstens durch seine Zulassung für die Sünde bedeutsam wird; zuweilen aber tritt sein Walten so stark in den Vordergrund, dass es fast die Sünde verursacht. Jedenfalls gehört die Sünde zur göttlichen Ordnung; sie ist in Gottes Hand ein Mittel zur Bildung und Erziehung der Menschheit. „Sünde und Tod hatten auch ihre ihnen von Gott angewiesene Herrschaft, aber unter Jesu: seine höhere Gnade und Gabe sollte eben aus jener Mischung Leben und Glückseligkeit bringen: Stammvater Adam trug, unter die Sünde gebeuget, schon den grossen Schauplatz der Versöhnung“ (7, 367). Deutet Herder hier seinen Gedanken im Sinne des Paulus, so spricht er ihn in der Aeltesten Urkunde selbständiger und deshalb reiner aus. „Der steifen Pedanterei kanns missfallen: dem lenksamen Kinde gibts Wonne der Aussicht. Ein Spiel ist Gutes und Böses

in Gottes Hand, und wenn wirs wollen, ein Spiel zum Gewinne" (7, 132). Dass Herder mit diesen Worten gerade seine Schlussbemerkung zum Sündenfall beginnen kann, ist vielleicht der beste Beweis für seine Neigung, die Religion stärker mit der ästhetischen als mit der sittlichen Empfindung zu verbinden.

Herder ist innerlich so gesättigt durch seine ästhetisch-religiöse Geschichtsbetrachtung, dass sie unwillkürlich sogar in dem spezifisch geschichtsphilosophischen Aufsatz zur Geltung kommt. Aber die Herrschaft vermag sie hier nicht zu gewinnen. Der historische Sinn bedient sich ihrer Hilfe; aber er durchbricht ihre Schranke, sobald sie ihn beengen will. Aus der Proziierung der Geschichte auf ein weniger zeitlich als ästhetisch geordnetes Bild erhebt sich die Ahnung einer wirklichen Entwicklung. Auch das Wort Entwicklung tritt auf; nur ist es noch nicht stehender Ausdruck, sondern es wechselt mit Worten wie „Fortgang". Religiöser Hilfe bedarf auch diese reinere Geschichtsbetrachtung. Denn die zusammenfassenden Gedanken erwachsen höchstens in seinen eigentlichen Lieblingszeiten aus gründlicher Beschäftigung mit dem Stoff. Die Verknüpfung durch den Vergleich mit den Lebensaltern des Menschen aber bleibt äusserlich und versagt beim Uebergang vom Altertum zur „mittleren Zeit". Die religiöse Hilfe liegt bereit in dem kräftigen Festhalten an der Lebendigkeit Gottes, an seinem Tun und Schaffen. Die tote Ruhe des philosophischen Gottesbegriffs ist für Herder ein Greuel. Sein Gott ist gleichsam ein im Weltenstoff sich auswirkender Allgeist; er ist geradezu die Kraft des Weltgeschehens, der Gott der Geschichte. So greift Herder nach dem uralten Gedanken der Vorsehung und Weltregierung Gottes; nur dass er ihn durch die Unterordnung unter den Begriff der Offenbarung aus seiner abstrakten, transzendenten Haltung befreit und der unmittelbaren Empfindung zugänglich macht. Die Geschichte selbst wird ihm zur fortgehenden, zusammenhängenden Offenbarung des immanent gedachten göttlichen Geistes. Deshalb muss die Geschichtschreibung darin gipfeln, den „Gang Gottes über die Nationen" zu zeigen; nur ein Priester, d. h. ein gotterfüllter Mann, wird sie zur Vollendung bringen können. „Wer, der uns den Tempel Gottes herstelle, wie er in seinem Fortgebäude ist, durch alle Jahrhunderte hindurch!" (5, 566). Wir sehen in dem Ausdruck Fortgebäude und seiner Beziehung auf die Offenbarung Gottes das beste Sinnbild

dafür, wie sich mit Hilfe der Religion eine wahrhaft historische Geschichtsbetrachtung aus der ästhetischen hervorringt.

In der Offenbarung und Vorsehung war eine zusammenhaltende Einheit für die Fülle der geschichtlichen Erscheinungen gegeben. Aber eines fehlte dabei: der Anknüpfungspunkt und Massstab für die Ordnung der Zeiten. Auch ihn findet Herder nur in dem Schatz der religiösen Gedanken, in dem Bilde einer von Gott ausgehenden Erziehung des Menschengeschlechts. Es liegt seinem pädagogisch gerichteten Geiste so nahe, dass er es sogar um einen teuren Preis erkauft: eine Erziehung schliesst die Immanenz und die unmittelbare Empfindung aus, die sonst seine religiöse Auffassung der Geschichte kennzeichnet. Desto stärker betont sie den teleologischen und psychologischen Zusammenhang der religiösen Entwicklung. Vielleicht reizen ihn die Ansätze des Paulus oder mancher Kirchenväter oder die mittelalterliche Lehre von den drei Reichen. Natürlicher ist die Erklärung aus dem Zustand der Theologie. Musste nicht die Akkommodationslehre in der pädagogisch durchschwängerten Zeit zu einer göttlichen Erziehung der Menschheit führen, sobald sie statt auf Jesus vielmehr auf Gott selbst bezogen wurde und sich mit einem bauenden, historischen Sinn verband? Hatte nicht schon Locke den kleinen aber wichtigen Schritt versucht? Herder spottet über die Akkommodationslehre, eben weil sie in der Hand der herrschenden Theologie nur ein zersetzendes Mittel, eine Nörgelei am Tatbestand der Geschichte bedeutet. Aber er nimmt ihren berechtigten Inhalt auf und gestaltet ihn im Sinn jener Forderungen um. Gott erzieht die Menschen im Lauf der Geschichte von kindlichen Anfängen zur Reife des Mannes: er enthüllt sich ihnen mit wachsender Klarheit: er leitet sie an zur Entfaltung ihrer Kräfte, zur Entwicklung einer umfassenden und weltdurchdringenden Kultur. Die Offenbarung wird so zu einer aufsteigenden Kette von Einwirkungen Gottes. Jede ihrer Stufen geht mit ihren Ergebnissen in die höhere über; ein organischer Fortschritt verbindet sie alle zur untrennbaren Einheit — liesse sich die Immanenz der erziehenden Gottheit ohne weiteres hinzudenken, so wäre der Begriff der Entwicklung in Umfang und Merkmalen fertig. Herder empfindet trotz seiner Neigung zu pädagogischen Bildern den Mangel und meidet den näheren Ausbau des Gedankens. Daher gewinnt das Bild der Erziehung niemals grundlegende Kraft, sondern es bleibt eine

blosse Ergänzung des andern Gesichtspunkts, der fortlaufenden Offenbarung Gottes in der Geschichte. In dem Unterrichtsplan für den Pagen Zeschau wendet er es lediglich auf die älteste Geschichte an (30. 397). Im geschichtsphilosophischen Aufsatz beleuchtet es die Entwicklung von der Urzeit bis auf die Römer, d. h. vom Kindesalter bis zum Manne; und eine Predigt von 1773 bannt es in dieselbe zeitliche Schranke (31. 280). Nur die neutestamentlichen Erläuterungen geben ihm eine allgemeinere Richtung (z. B. 7. 369, ähnlich in dem Entwurf über Johannes, vgl. 7, S. XXV f.). Wir dürfen es demnach nicht als reinen Ausdruck der Herderschen Meinung betrachten: es ist nichts als eine Richtungslinie, die das Streben nach einer wirklichen Entwicklungslehre bezeichnet.

Daher ist nicht Herder selbst es gewesen, der die Auffassung der Offenbarung als einer göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts zu allgemeiner Bedeutung gebracht hat. Erst an Lessings Aufsatz, der zwischen 1777 und 80 verfasst ist, knüpfen weitere Verhandlungen darüber an. Er hat die ungeklärten Anregungen Herders in knappe Sätze gepresst und auf den Gang der heiligen Geschichte angewendet, freilich ohne die weise Zurückhaltung des Freundes zu bewahren. Der ganze Aufsatz liest sich wie ein praktischer Versuch Lessings, den Gedanken Herders auf seine wissenschaftliche Brauchbarkeit zu prüfen. Ist es doch bei dem achtungsvollen Verhältnis, das seit der Begegnung von 1770 zwischen beiden bestand, kein Zweifel, dass Lessing die Bückeburger Schriften Herders mit aller Sorgfalt las! Ja, sein Aufsatz redet auch ohne diese Erwägung eine deutliche Sprache. Der zweite Paragraph „Erziehung ist Offenbarung, die dem einzelnen Menschen geschieht, und Offenbarung ist Erziehung, die dem Menschengeschlechte geschehen ist und noch geschieht“, steht völlig auf Herderschem Boden, während er für Lessing selbst allerhöchstens einen sehr exoterischen Ausdruck seiner eigentlichen Meinung bedeuten würde. Ferner betont gerade dieser Aufsatz besonders stark den persisch-chaldäischen Einfluss auf das Judentum und redet im 48. Paragraphen von der Schöpfung „unter dem Bilde des werdenden Tages“. Die Anlehnung Lessings an Herder ist demnach bei diesem Punkte sicher[1]; nur dass gerade durch sein Streben

1) Vgl. auch Suphan, B. 7, S. XXVI, und Erich Schmidt, Lessing II. B.[2] 1899, S. 470 ff.

nach scharfer Formulierung ein gut Stück von der Weite und Freiheit verloren geht, mit der sein Freund die Sache behandelt.

Durch drei Hilfsgedanken, nämlich durch die Anwendung des göttlichen Kunstwerks, der Vorsehung und Offenbarung, und endlich der Erziehung auf die Geschichte, gelangt Herder zu jenem historischen Gesamtbild, das er seit Jahren ersehnte, und damit zu jener Inbrunst des historischen Gefühls, aus der allein historische Taten entspringen. Aber sein Streben gilt in erster Linie der Herstellung einer Einheit [1]), während die Verschiedenheit und Stufenfolge der Zeiten mehr angedeutet als ausgeführt wird. Aehnlich finden wir die Lage, wenn wir zum Schluss auf das engere Gebiet der eigentlichen Religionsgeschichte zurückkehren. Herder gewährleistet ihre Einheit mit unumstösslicher Sicherheit, indem er die Religion psychologisch aus dem Wesen des Menschen ableitet und als einen notwendigen Bestandteil des individuellen und sozialen Geisteslebens erweist; er begründet sie ausserdem geschichtlich, indem er die Zusammenhänge des religiösen Lebens von der Urzeit bis zum Christentum darlegt. Was fehlt, ist auch hier der Nachweis des Fortschritts; Herder ahnt und fordert die Entwicklung, aber er gelangt weder zu ihrer Darstellung noch auch zu ihrer Untersuchung. So erfahren wir nirgends, worin das Neue lag, das im Christentum auf den Plan trat; und ebenso bleibt die Errungenschaft der Reformation im Dunkeln. Eine einzige Bemerkung bringt er bei; aber sie entstammt nicht seiner Forschungslust, sondern der Polemik gegen den Intellektualismus der Aufklärung. Rühmte diese an Luther vor allem die Reinigung der religiösen Begriffe, so lehnt Herder diese Schätzung ab — leider ohne die darin liegende Wahrheit zu würdigen.

1) Hier wie schon S. 131 f. zeigt es sich, dass die Religion für Herder tatsächlich den Dienst leistet, ihm eine höchste Einheit zu verbürgen und anschaulich vor Augen zu führen. Sie gibt damit seinen Einzelgedanken festeren Halt und farbenreichere Stimmung. Trotzdem ist es zuviel behauptet, wenn Wielandt (a. a. O. 67 ff.) die Besonderheit des religiösen Erkennens in dem „Innewerden der höchsten gehaltvollsten Einheit im All", den Grund der Religion bei Herder im Einheitstrieb findet. Will man den reichen und deshalb schwankenden Sinn der Herderschen Worte nicht unnötig verengern, so wird man bei der Formel stehen bleiben müssen: religiöse Anschauung ist Anschauung der Menschen und Dinge als Offenbarung Gottes. Darin liegt das Berechtigte von Wielandts Satz, aber noch weit mehr beschlossen.

„Was Luther sagte, hatte man längst gewusst, aber jetzt sagte es Luther!" Der blosse Lichtstrahl der besseren Erkenntnis genügte nicht, er musste Sturm und Flamme werden. Wie keine Reformation möglich ist „ohne Revolution, ohne Leidenschaft und Bewegung", so hatte auch Luther Leidenschaften zum „Kreditiv seines Berufs", die nicht die Sache selbst, aber ihre Einführung forderte (5, 531 ff.). Aus solchen Sätzen lässt sich wenigstens das eine schliessen, dass Herder im Einklang mit seiner Erklärung der Religion die tragende Kraft der Entwicklung nicht im Intellekt, sondern in der Empfindung, den Fortschritt nicht in der Erkenntnis, sondern irgendwie in der Gefühlswelt sucht. Wirkliche Klarheit aber gewinnen wir nicht.

Zuweilen scheint Herder sogar jede wirkliche Fortbildung der Religion zu leugnen. Doch sind auch solche Aeusserungen durch die polemische Rücksicht auf die Geschichtsphilosophie der Aufklärung bedingt. „Wers bisher unternommen, den Fortgang der Jahrhunderte zu entwickeln, hat meistens die Lieblingsidee auf der Fahrt: Fortgang zu mehrerer Tugend und Glückseligkeit einzelner Menschen. Dazu hat man alsdenn Fakta erhöhet oder erdichtet, Gegenfakta verkleinert oder verschwiegen, Wörter für Sachen genommen, Aufklärung für Glückseligkeit, mehrere und feinere Ideen für Tugend — und so hat man von der allgemein fortgehenden Verbesserung der Welt Romane gemacht, die keiner glaubte, wenigstens nicht der wahre Schüler der Geschichte und des menschlichen Herzens" (5, 511). Herder bekämpft hier die positive, vor allem durch Iselin vertretene Richtung der Geschichtsphilosophie, die ein sittlich-religiöses Ziel der geschichtlichen Veränderungen aufstellen möchte (vgl. S. 20 f.). Er vermag das Ziel nicht zu billigen, weil es aus dem törichten Gegenwartsstolz der Aufklärung geboren ist. Ihm scheinen höchstens die Gedanken über Tugend und Glückseligkeit allmählich klarer geworden zu sein, doch ohne jeden Einfluss auf das Wachstum dieser Güter im einzelnen Menschen. Er findet überall dasselbe Mass von Tugend und Glückseligkeit. „Der Jüngling ist nicht glücklicher als das unschuldige, zufriedne Kind, noch der ruhige Greis unglücklicher als der heftig strebende Mann; der Pendul schlägt immer mit gleicher Kraft, wenn er am weitesten ausholt und desto schneller strebt oder wenn er am langsamsten schwanket und sich der Ruhe nähert" (5, 512). Also verleiht jede Religionsstufe den wahrhaft Gläu-

bigen das für sie notwendige Mass von religiöser Seligkeit und sittlicher Kraft. Die Wandlung ist rein formal; sie bezieht sich auf das von der Zeitkultur abhängige Kleid, nicht auf die selbständige Seele der Religion. Der Unterrichtsplan für den Pagen Zeschau leugnet ebenfalls das Wachstum der Menschheit an individueller Glückseligkeit und sittlicher Kraft, deutet aber eine Art von wirklichem Fortschritt an: es werden immer neue Seiten der Fähigkeiten, Neigungen und Bestrebungen entwickelt, so dass wenigstens die Ausgestaltung der Religion im Laufe der Geschichte an Mannigfaltigkeit und Reichtum wächst (30, 398). Immerhin bleibt auch hier die Religion als seelische Macht eine unveränderliche Grösse, unterliegt also nicht dem Begriffe der Entwicklung. Mancherlei wirkte in dieser Frage hemmend auf Herders Gedanken; der Unwille über den Gegenwartsdünkel der Aufklärung, das Streben nach Selbständigkeit für das innerste Wesen der Religion, die Idealisierung der Urzeit, die Freude an den echt religiösen Zügen des Heidentums, die Achtung vor der Eigenart der Völker und Zeiten. Die Probe darauf liegt in seiner Stellung zur christlichen Mission: er gewinnt auch jetzt keine Liebe zu ihr; will dennoch jemand andern Völkern das Christentum bringen, so muss er sich vorher völlig in ihre Empfindungs- und Denkart hineinleben (8, 302).

Die Zurückhaltung, die Herder hier zeigt, ist desto bemerkenswerter, weil ihn persönlich ein hochgespanntes christliches Bewusstsein erfüllt. Er predigt so begeistert wie wenige unter seinen Zeitgenossen seine Religion — offenbar hält er nur sie für fähig, der gegenwärtigen Stufe der Kultur den nötigen Reichtum an religiöser Befriedigung und sittlicher Kraft zu erschliessen. Was er vollends in den Predigten und den Erläuterungen zum Neuen Testament über die Bedeutung Jesu sagt, das widerspricht geradezu jenem Satze von der religiösen Gleichwertigkeit aller Stufen der Religion. Und Herder versucht nirgends, den Gegensatz zu überbrücken. Seine Meinung bleibt unfertig gerade im wichtigsten Punkte. Er stellt der Religionsgeschichte ihre Aufgabe und wendet sie auf wichtige Zeiten an; aber seine positiven Leistungen erschöpfen sich in heissem Streben, statt eine wirkliche Lösung zu bieten. Nicht Erfüllung, sondern Verheissung ist der Charakter all seines Wirkens.

Wohl darf man es bedauern, dass Herder nicht zu einer fortlaufenden Darstellung der allgemeinen Bildungs- oder auch

der Religionsgeschichte durchgedrungen ist. Denn kein Theolog, kein Philosoph oder Historiker hat seither eine ähnliche geniale Fähigkeit dazu bewiesen: und eine aus seinem Geist geflossene Religionsgeschichte hätte das kommende Jahrhundert vor manchem Irrweg behütet. Doch solche Betrachtungen sind eine müssige Sache. Noch war zu wenig Vorarbeit getan, und Herder war zu wenig ein Mann der wissenschaftlichen Forschung, als dass er auch nur die schlimmsten Lücken hätte selbständig ausfüllen können. Freuen wir uns lieber seines genialen historischen und religiösen Sinnes, der eine grössere Menge von Stoff zum erstenmale mit lebenschaffenden Sonnenblicken durchleuchtet hat.

D. Umprägung der christlichen Glaubensgedanken.

Wir haben gesehen, wie Herder einen neuen Religionsbegriff gestaltet und das Verhältnis der Religion zur Geschichte mit der neuen Einsicht durchleuchtet. Ohne Zweifel liegt darin die Hauptbedeutung seiner Bückeburger Jahre und das, was ihn von allen, auch von den mitstrebenden Zeitgenossen unterscheidet. Seine Auffassung der kirchlichen Dogmen kommt daneben wenig genug in Betracht. Das Dogma im alten Sinn, das Lehrgesetz, ist unwiederbringlich für ihn dahin; als ein historisch zu würdigender Ausdruck der christlichen Glaubensgedanken behält es zwar in seinem Geiste einen Ehrenplatz, tritt aber wie jeder formulierte Gedanke weit hinter die unmittelbaren Empfindungen zurück: sogar in der Polemik meidet er gern das dogmatische Gebiet. Nur unter dem Zwang der Umstände, vor allem der biblischen Texte, äussert er eigne oder kritisiert er fremde Glaubensgedanken. Immerhin ist es wichtig, wenigstens nachträglich diese Aeusserungen zu betrachten. Sie enthalten keine besonderen Tiefen; sie zeugen nicht wie die Gedanken der Schleiermacherschen Glaubenslehre von unablässiger Feilung, sondern sie springen aus dem Herzen in die Feder und künden dadurch ein unwillkürliches inneres Leben mit all seinen Widersprüchen und seiner Wärme. Inhaltlich werden wir von vornherein erwarten dürfen, dass Herder in diesen Jahren der dogmatischen Ueberlieferung pietätvoll gegenübersteht. Die Ueberschätzung der modernen Frömmigkeit und der herrschenden Kul-

tur, die er in der Aufklärung beobachtet, ist ihm in dogmatischen wie in exegetischen Fragen ein Greuel. Wo er irgend kann, hält er treu zur kirchlichen Lehre. Allein er ist ein viel zu stark empfindender Christ, um nicht trotz aller Pietät und aller Anlehnung an die kirchlichen Formeln auch den dogmatischen Bestand wenigstens an den wichtigsten Punkten von innen heraus neu zu gestalten. Unwillkürlich macht die vertiefte Grundanschauung sich geltend. Und gerade wenn er orthodox schreiben möchte, lugt aus den Nähten und Rissen und kleinen Wandlungen seiner Gedanken das Werden zukünftiger dogmatischer Taten hervor.

Die kargen Bemerkungen Herders ordnen sich zwanglos in zwei Gruppen. Die einen kreisen um den Mittelpunkt der abstrakteren Dogmen, um Gott und die Unsterblichkeit. Von der Aufklärung bis zum Ueberdruss erörtert, fordern diese wegen ihrer unabweisbaren praktisch-religiösen Bedeutung auch Herders Geist zur Rede heraus. Noch näher aber liegt ihm, dem Realisten, dem Historiker und dem Feinde der intellektualistischen Aufklärung, die Beschäftigung mit den geschichtlichen Dogmen; und so ergibt sich ein zweiter Kreis von dogmatischen Gedanken, der Person und Werk des Erlösers umschreibt.

1. Herders Gedanken über Gott und Unsterblichkeit.

Die Grundlage all seiner Bemerkungen über Gott ist die kritische Vorsicht, die er aus dem Realismus der Zeit, die er vor allem von Hamann auf der einen, von Kant und Hume auf der andern Seite überkommen hatte. Dass die logischen oder mathematischen Schlüsse der Philosophie nicht fähig sind, eine wirkliche Erkenntnis Gottes zu vermitteln, ist ihm eine unverbrüchliche Ueberzeugung. Selbst die Leibnizsche Anwendung des Monadenbegriffs auf Gott verdunkelt eher den religiösen Gottesgedanken, als dass es ihn zum theoretischen Wissen erhebt (z. B. 7, 361). Was aber die Philosophie nicht vermag, steht ebensowenig in der Macht des Dogmas — und so wendet sich auch an diesem Punkte die Grundanschauung Herders gleichmässig gegen die Orthodoxie wie gegen ihre intellektualistische Uebertrumpfung im aufgeklärten Christentum. „Was

wissen und begreifen wir vom Wesen des Unendlichen, des Unerforschten? Von Unterschieden und Persönlichkeiten in Ihm, in dem keine Abtrennungen, kein Erstes und Späteres, kein Innen und Aussen ist?" (7, 355). So fehlt denn jede innertrinitarische Spekulation. Wo Herder das Verhältnis des Vaters zum Sohne erwähnt, gründet er es doch niemals auf metaphysische Begriffe wie Substanz oder Zeugung. „Nur eine leidige Philosophie und Bundestheologie hat das Zeugen, die Sohnschaft, aus sehr körperlichen Begriffen zu Grundideen machen können, woran sich denn die Socinianer stiessen und traten auf Missbrauch mit ärgerm Missbrauch einher" (7, 361). Alles Grübeln über Begriffe wie Ewigkeit, vorzeitliches Dasein, Zeugung, Werdung, Handlung ohne Veränderung u. a. scheint ihm vom Uebel, weil uns Menschen jede Erfahrung darüber mangelt. Selbst biblische Ausdrücke wie das johanneische „Wort" ist nicht Erkenntnisformel für das Verhältnis des Sohnes zum Vater, sondern ein Bild: „die göttliche Person wird uns Kindern unter solchem, dem erhabensten, feinsten Bilde der Menschheit vorgebildet!" (31, 241). Vollends der Heilige Geist tritt für Herder vollständig aus dem Bereich der Gotteslehre heraus. „Wir haben keinen Begriff vom Geiste Gottes" (Erinnerungen II, 258); und sofern sich doch etwas über ihn sagen lässt, ist er tatsächlich der Geist Jesu oder der durch Jesus innerhalb der Geschichte gewirkte Geist der Christen; d. h. „der Geist der Lehre, der Liebe, der Kraft, der Demut, des ruhigen Wahrheitsinnes" (7, 455), oder „die in uns bleibende Gottgesinnung die . . . uns . . . mit Gott vereint hält" (7, 456). Auf einen andern Geist Gottes, etwa auf eine mechanisch wirkende heilige Substanz zu hoffen, ist Schwärmerei, Mönchswahn und kränklicher Mystizismus, von dem wenigstens Jesus nichts weiss[1]). So lenkt Herder überall von metaphysischen Gespinsten hinweg in das wahrnehmbare Leben der Geschichte. Die Dreieinigkeit erschöpft sich ihm zuletzt in „einem dreifachen Eins: Gott in Jesu, Jesus in allen Gliedern, alle Glieder unter sich eins" (7, 467). Sie bildet lediglich eine praktische Zusammenfassung der Einheit des göttlichen Lebens in der vielgestaltigen Welt.

1) Z. B. verwirft er auch die übliche Deutung des Pfingstwunders. Nicht um überirdische Begabung mit Sprachkenntnissen handelt es sich, sondern um „Herzenssprache, Mut, Einfalt, Würde, Kraft, Richtigkeit und Weisheit" in der Verkündigung der grossen Taten Gottes (7, 457 f. 469 f.).

Was weiss nun Herder seinerseits von Gott zu sagen? Dass er nicht in die Eigenschaftslehre zurückfallen kann, erhellt aus seiner Grundanschauung. Nicht wie Gott ist, sondern allein was und wie er wirkt, lässt sich fragen. Die Antwort auf diese Frage liegt bereits in den Stellen beschlossen, die oben in dem Abschnitt über die Offenbarung genannt worden sind (120 ff., 193 ff.). Gott wirkt in allem Weltgeschehen, in dem der Natur wie in dem der Geschichte. Und zwar ist die Welt nicht ein von ihm getrennt zu denkender Schauplatz seines Schaffens, sondern geradezu die äussere Erscheinungsform seines Wesens. Von innerlichster Art sind die Fäden, die ihn mit Natur und Geschichte verknüpfen.

Wir sehen das am klarsten in dem Verhältnis Gottes zur Menschenseele vorgebildet. Die Seele, unser „inneres Ich", ist ein Funke oder Strahl der Gottheit selbst (z. B. 7, 355; 31, 213). Nicht als ob Herder diesen Satz aus einer metaphysischen, substantiellen Seelentheorie ableitete (7, 458). Er meidet auch hier jede festgefügte Bestimmung und sieht im Geiste des Menschen am liebsten eine einheitliche, aus der Naturgrundlage emporwachsende seelische Kraft: die „innere Bildungs- und Vorstellungskraft" ist der „Same Gottes in uns" (7, 356). Sein Streben, das Verhältnis von Gott und Menschenseele so eng als möglich zu fassen, erwächst vielmehr auf einem ganz anderen Boden. Es quillt über von Empfindung; es ist mit Wertgefühlen so stark durchtränkt, dass wir zur Erklärung ein unabweisbares, religiös-sittliches Postulat annehmen müssen. Besonders deutlich äussert sich das bezeichnender Weise in einem pathetischen Gedichte, das den Titel „Die Menschenseele" führt (29, 375 ff.). Er möchte darin ergrübeln, was über den Seelen als „Siegel Gottes" schwebt, und wie die tiefste Tiefe der göttlichen Allmacht sich in ihnen spiegelt; aber eine Stimme antwortet ihm:

„. . wer bist Du,
den Brunn zu öffnen, wo mit ewgem Streben
die Gottheit quillet! Du?
Ihm sangen schon die Himmel Lobesfülle
voll Einklang hoch und hehr,
als unvollendet er noch sann und stille
sich haucht' — o Seele, Er!
in Dich sich hauchte, gab Dir seinen Schleier
voll heller Dunkelheit,
Dir, Heiligstes der Schöpfung, wo sein Feuer

zum Himmel wallt und streut
der Allmachtsliebe Funken!“

Aus diesen etwas schwülstigen Worten geht wenigstens zweierlei klar hervor: erstens dass dem Menschen eine wirkliche Erkenntnis des Zusammenhangs der Seele mit Gott versagt bleibt, und zweitens dass die Seele zwar das Heiligste der Schöpfung ist, aber sich in dem Verhältnis zu Gott doch nur gradweise von ihr unterscheidet. Dem entspricht Fortsetzung und Schluss des Gedichtes: Herder fühlt sich mit dem Weltall in gemeinsamer Abhängigkeit von Gott und hört die Sterne mit den Seelen gemeinsame Loblieder singen — in betender Andacht verklingt seine Frage. Wie hier so breitet auch sonst in den Feierstunden der Seele sein Lebensgefühl sich aus. Es verlässt die Schranken der individuellen Persönlichkeit und zieht alles in seinen Kreis, was irgendwie die göttliche Herrlichkeit kündet. Am deutlichsten geschieht es in der Aeltesten Urkunde und dem gleichzeitigen Gedicht über die Schöpfung (29. 437 ff.). Hier fühlt der Mensch sich als Gipfel der Schöpfung, aber doch Gott gegenüber als ihr Glied; die Empfindung der göttlichen Gegenwart und Offenbarung steigert sich in ihm von der naturhaften und tierischen Stufe zur bewussten Kraft —

„Bis zur letzten Schöpfung hin
fühlet, tastet, reicht mein Sinn!
Aller Wesen Harmonie
mit mir — ja ich selbst bin sie!
Bin der eine Gottesklang,
der aus allem Lustgesang
aller Schöpfung tönt' empor
und trat ein in Gottes Ohr,
Und ward Bild, Gedank und Tat
und ward Mensch. Der Schöpfung Rat,
Mensch, ist in dir! Fühle dich,
und die Schöpfung fühlet sich!
Fühle dich, so fühlst du Gott
in dir. In dir fühlt sich Gott,
wie ihn Sonn' und Tier nicht fühlt,
wie er — sich — in sich — erzielt!“ (29, 444).

Wer wollte leugnen, dass hier wie an ähnlichen Stellen (29, 364 ff. 451) pantheistische Saiten angeschlagen werden? Aber zu wirklichem Pantheismus geht Herder niemals über. Bei allem Bewusstsein der Verwandtschaft mit der Natur und der gemeinsamen Gründung in Gottes Schöpfermacht bleibt doch der Vorrang des Menschen und die Erhabenheit Gottes über die Natur

bestehen. Gerade das Gedicht über „St. Johanns Nachtstraum" (29, 364 ff.), das in seinem Ton höchst pantheistisch anmutet, zeigt seine Sehnsucht über die Natur hinaus zu lebendigen, liebenden Menschen und lässt das Naturgefühl in ein Hören oder Fühlen Gottes münden. Niemals löst Gott sich auf in die Welt; niemals schildert Herder die im tiefsten Sinne frommen Augenblicke so, dass er sein eigenes Selbst aufgibt, um gefühlsmässig ganz mit der Natur zu verschmelzen und darin Gott zu erfahren. Allezeit steht ihm das höchste Wesen zugleich in und über der Welt, die Menschenseele zugleich in und über der Natur. Wir gewinnen demnach aus der Betrachtung der pantheistischen Züge Herders dasselbe Ergebnis, das schon der Blick auf die ästhetisierende Seite seiner Frömmigkeit und Theologie uns zeigte (S. 156); pantheistische und ästhetische Stimmung erwachsen hier wie so häufig aus demselben Zustand des Geistes. Beide nimmt Herder freudig auf, aber nur so, dass sie seiner Frömmigkeit eine neue reiche Farbe verleihen und ihre Ausbildung auf einer besondern, bisher vernachlässigten Seite fördern, nicht sie in ihrem innersten Wesen verändern.

Bedeutsam für seine Vorstellung von Gott ist ferner die eigentümliche Umwandlung, die er an dem Glaubenssatz von der Vorsehung Gottes vollzieht (vgl. 130 ff. 196 f.). Dass Gott die Welt allmächtig leitet, ist ihm weniger eine Ueberzeugung des Verstandes als eine Gewissheit des Gefühls. Dem Leugner der Vorsehung tritt er nicht mit logischen Beweisen entgegen, sondern mit der Tatsache, dass sie sich der Empfindung des lebendigen Menschen unweigerlich aufdrängt:

> „Vorsehung leugnest du, weil deine blinden Augen
> ihr fein Gewebe nicht zu sehen taugen;
> du sprichst, sie schläft — bei meiner Treu,
> sie schläft als Leu
> mit Löwenherz und offnen Gottesaugen" (29, 422).

Er selber hört das Löwenherz schlagen und schaut den Strahl der Gottesaugen: er möchte seine Empfindung der göttlichen Vorsehung in Predigten wie in Schriften auch andern vermitteln. Gerade die Unmittelbarkeit, mit der das Herz die Vorsehung wahrnimmt, beweist die denkbar engste Verbindung Gottes mit dem Weltgeschehen: sein Walten ist so ganz und anschaubar darin enthalten, als es überhaupt von Menschen erfasst werden kann. Erinnert diese Unmittelbarkeit und Wärme an das pie-

tistische Schwelgen in dem Bewusstsein der gnadenreichen Vorsehung Gottes, so erhebt sich Herder doch weit über die pietistische Einseitigkeit. Diese löst die Einzelhilfe mechanisch vom Gang der natürlichen Entwicklung los und verwandelt sie in einen äusseren Beweis für das besondere Gnadenverhältnis Gottes zu dem betroffenen Menschen; Herder aber taucht die Einzelerfahrung, auch wenn er sie innerlich noch so warm als gottgesandt geniesst und verwertet, zurück in den gewaltigen Strom, den er durch die Geschichte des Weltalls rauschen hört, in den unendlichen Strom des göttlichen Schaffens. Der Zusammenhang des Einzelnen mit dem Ganzen der Entwicklung besitzt für ihn eine religiöse Bedeutung: auch im Gedanken der Vorsehung fasst er sich am liebsten Gott gegenüber mit der Menschheit, ja mit aller Kreatur zusammen; oder umgekehrt gesehen: Gott erscheint ihm selbst da, wo die überlieferte Formel der Vorsehung angewandt wird, niemals im Bilde eines Sondergotts für die Christen oder den einzelnen Frommen, sondern er bleibt der Weltenlenker, an dem man nur dadurch Anteil gewinnt, dass man sich seinem weltumfassenden Schaffen verehrungsvoll eingliedert. Auch in den Predigten beleuchtet Herder das individuelle Schicksal des Menschen und seine göttliche Leitung fast stets durch den Hinweis auf die allgemeine Herrschaft Gottes über Natur und Geschichte (z. B. 31, 203. 225. 302 f. 361). Den zwischen dem einzelnen und der Gesamtheit bestehenden Gegensatz aber sucht er wiederum durch die Analogie des Kunstwerks auszugleichen, das seine Schönheit gerade in der Abstufung, ja scheinbaren Entgegensetzung der verschiednen Farben und Lichter empfängt.

Der Gott, zu dem Herder auf diesem Wege kommt, ist wesentlich der ewig schaffende Herrscher der Welt. Dem Gotte des Pietismus gleicht er in seinem unmittelbaren Verhältnis zum Herzen des Menschen, dem der Aufklärung in der universalen Art seines Wirkens. Indem er beides verbindet, wird er zu einem der Welt immanenten und durch diese Immanenz auf den innersten Kern der Menschenseele wirkenden Gott. Auch im Gebet, im allerpersönlichsten Ausdruck der Frömmigkeit, ruft Herder zu ihm empor: „Allumfliessende, alldurchdringende, allbelebende Gottheit“ (31, 398). Nach einer andern Predigt bedeutet Gott für die Welt etwa das, was die Seele für den Leib des Menschen (31, 212). Ein Brief an Merck sagt im Anschluss

an Shaftesbury: Weltgeist ist der prächtigste Name für Gott! (Lebensbild III 1, 110). Gott gewinnt der Welt gegenüber eine so gewaltige Stellung, dass ihr oft jede selbständige Bedeutung verloren geht. Vor allem nimmt er der Menschenseele ihre Freiheit: Herder erhebt im Gegensatz zur Aufklärung von neuem die Fahne des Determinismus. Des Menschen Leben und Schicksal, sein Denken und Handeln ist, genau betrachtet, ebenso ein Ausfluss bestimmter Gesetze, oder religiös gesprochen, des göttlichen Wirkens, wie etwa die Entwicklung der Gebirge, Pflanzen und Tiere; es ist nicht eine Summe von einzelnen freien Augenblicken, sondern eine einheitliche Grösse mit bestimmtem Charakter, Ziel und Bedeutung in der Gesamtheit. Freilich formuliert Herder niemals Sätze von solcher Schärfe; ja er spricht gar manches Wort, das im Widerspruch dazu steht. Aber seine religiöse Stimmung ist durchaus deterministisch, und wo er den Ton der begeisterten Prophetie anschlägt, da überwindet er völlig den Widerstand, der zuweilen aus dem Lebensgefühl des Stürmers und Drängers und aus seiner Wertung der Seele hervorwächst. In keinem Augenblicke seines Lebens ist der Mensch wirklich frei im landläufigen Sinne des Worts. Auch sein Ziel besteht nicht darin, sich von dem Einfluss der göttlichen Natur- und Lebensgesetze zu befreien, sondern vielmehr darin, von der Herrschaft einer niederen in die Herrschaft einer höheren Natur emporzusteigen. Die Freiheit des Menschen ist seine Durchdringung mit dem göttlichen Willen — „je mehr uns Gottes Erkenntnis, das allgemeinste und kräftigste Licht, überall anblitzt und Gottes Triebe, die reinsten, kräftigsten und allgemeinsten, anziehn und beleben, desto edler vergeistigen wir Körper und alle Körper, alle sichtbare Wesen um uns her. Aus allem ziehn wir nur die reine Flamme, die Gott ist, und so sind wir wie Gott frei und allmächtig“ (8, 295). Dadurch, dass wir die Dinge als Sinnbilder und Wirkungen des göttlichen Geistes erkennen, vertauschen wir die Abhängigkeit von der Welt mit der von Gott; in dieser Anschauung der Welt aber saugen wir göttliche Kräfte ein und werden selbst Gott ähnlicher, d. h. auch freier im höchsten Sinn des Worts. Es ist, als ob Herder sich in dieser wie einer ähnlichen (8, 308) Erörterung des psychologischen Aufsatzes scheute, den Determinismus nackt und klar auszusprechen; nur in religiöser Deutung trägt er ihn vor. Schon in der endgültigen Form des Aufsatzes (1778) ändert sich das.

Zwar beruft er sich auch hier auf Luthers Bekenntnis zu einem frommen Determinismus in der Schrift De servo arbitrio und endet ebenfalls mit religiösen Klängen, aber vorher spricht er mit Entschiedenheit einen klaren philosophischen Determinismus aus (8, 201 f.). Demnach bleiben Herders Gedanken während der Bückeburger Jahre auch in diesem Punkte unfertig: nur auf dem besondern religiösen Gebiet erhalten die Empfindungen einen gedankenmässigen Ausdruck, wird das Abhängigkeitsgefühl zum Determinismus.

Wir befinden uns unverkennbar mit solchen Stimmungen und Gedanken auf dem Weg zu Spinoza (vgl. S. 24 f. 29 f.). Werfen wir deshalb einen Blick auf die Stellung, die Herder ihm gegenüber einnimmt. In Riga hatte er, wohl unter dem Einfluss der Aufklärung und Kants das „Monadenpoem“ (S. 300) von Leibniz höher gestellt als sein System (32, 32). Gerade in Bückeburg aber tritt ein Umschwung ein. Die verständnislose Behandlung des Denkers durch Bayle und die Aufklärung weist er spöttisch zurück (6, 440. 445. Vgl. auch 5, 460). Er empfiehlt seine Ethik sowohl 1774 dem Grafen Wilhelm wie 1775 dem alten Gleim zur Lektüre[1]). Dabei nennt er ihn noch immer den „kalten geometrischen Gläserschleifer“, stösst sich also an der mathematisch-logischen Form seines Systems, preist aber seinen Gottesbegriff aufs höchste. Er betrachtet ihn nicht geradezu als Christen, stellt ihn aber ethisch in den neutestamentlichen Erläuterungen (1775) dem Christentum so nah als möglich (7, 374. 462). Er lobt ihn sogar in der an die spinozafeindliche Berliner Akademie gerichteten Preisschrift von 1775 als den Theologen des Kartesianismus; und wenn er ihn bei dieser Gelegenheit kritisiert, so beweist doch selbst die Kritik seine Achtung: für Spinoza verschwindet die Individualität neben dem alles bewegenden und denkenden Gotte; er ist so hoch in die Unendlichkeit gestiegen, dass die Einzelheiten ihm verbleichen (8, 266). Diese in zeitlicher Reihenfolge genannten Stellen be-

1) Vgl. Von und an Herder I 36. Dazu Haym I 635. Vielleicht hat Haym auch in der Annahme Recht, dass Herder die Ethik Spinozas erst jetzt in eigener Lektüre kennen lernt. Zwingend aber ist seine Schlussfolgerung nicht. Denn dass Spinoza nicht neben Shaftesbury in jenem Brief an Merck (Lebensbild III 1, 110. Vgl. oben S. 208 f.) erwähnt wird, lässt sich anders erklären; und die beginnende Teilnahme für ihn könnte auch ohne erstmalige Lektüre der Ethik einfach aus der ästhetisch-religiösen Eigenart folgen, zu der Herder in diesen Jahren gelangt.

weisen eine allmählich wachsende Neigung zu dem grossen Philosophen. Sie erreicht ihren vorläufigen Höhepunkt in dem letzten Entwurf der psychologischen Preisschrift (1778): nachdem der frühere Entwurf als Gewährsmann des Determinismus nur Luther genannt hatte (8, 308), wird hier mit fast noch höherem Tone ausser Johannes noch der Name Spinozas hinzugefügt. Herder entdeckt in ihm einen philosophischen Zeugen für die Wahrheit der Welt- und Gottesanschauung, die er selbst vertritt. Nicht als ob er wirklicher Spinozist wäre. Noch 1784 tadelt er in einem Briefe an Jacobi den Spinoza, dass er „gerade die spitzesten Seiten und Winkel hervorgekehrt“ und dadurch seine Ansicht überall „diskreditiert“ habe; sein Verdienst sei nur, dass er zuerst das Herz hatte, die schon längst in vielleicht noch grösserer Reinheit vorhandenen Grundzüge in ein System zu fassen (Nachlass II 251). Wir dürfen dies kritische Bekenntnis wenigstens in die letzten Bückeburger Jahre zurückdatieren; denn Herder schreibt in demselben Briefe, dass er es seit 7 Jahren und länger bereits literarisch habe darlegen wollen. Freilich zeigt er bei der Angabe seines Plans zugleich sehr deutlich, dass er — abgesehen von der genannten Kritik — den Denker unwillkürlich missversteht: er möchte ihn mit Shaftesbury und Leibniz zusammen behandeln! Hatte doch schon jener Brief an Gleim von 1775 ihn eng mit Shaftesbury verbunden! (Von und an Herder, I 36). Sein Spinozismus ist ebenso wie der von Lessing aufs stärkste umgebogen: er trägt unverkennbar die Spuren Leibnizens in den metaphysischen Grundbegriffen und die Spuren der ästhetisch-religiösen Stimmung in der Farbe des Weltbilds; er ist bereichert durch den Blick auf die Geschichte, durch psychologische und erkenntnistheoretische Gedanken. Statt dass er den Menschen gleich einer spurlos vorüberziehenden Welle im All verschwinden lässt, breitet er sein Lebensgefühl über das Weltall aus: sein Pantheismus ist eher ein Panipsismus, der doch die gemeinsame Abhängigkeit des Alls von Gott überall festhält. Was ihn vor allem vom echten Spinozismus unterscheidet, das ist die bleibende Teilnahme für das Einzelne und für die besondre Art, in der das einzelne Ding oder der einzelne Mensch die einheitlichen Kräfte des Weltalls darstellt; es ist kurz gesagt der Individualismus in seiner Anwendung auf die Natur, die Menschen, Völker und Zeiten. Dazu kommt das Festhalten an der Lebendigkeit, am Tun und Schaffen

Gottes: soviel auch Herder von der Unerkennbarkeit Gottes redet, diese eine Erkenntnis ist geradezu Voraussetzung seiner Religion wie seiner Philosophie. Sie entstammt der christlichen Ueberlieferung und fliesst durch Herder in das philosophische Weltbild hinein, in dem es sowohl bei Spinoza wie bei Leibniz fast völlig gefehlt hatte. Herders Anteil am wirklichen Spinoza besteht wesentlich darin, dass er trotzdem die Einheit der Welt nie aus dem Auge verliert, dass er sie so eng und innerlich als möglich mit der Gottesempfindung verbindet, und dass er zu diesem Zwecke sogar die „eingeschränkte Personalität“ Gottes dahinten lässt. In Bückeburg hat er sich über den letzteren Punkt niemals mit voller Klarheit ausgesprochen. Wahrscheinlich hat der Einfluss der Bibel und der Freunde ihn damals noch davor bewahrt, den gefährlichen Schluss zu ziehen. Aber so viel scheint sicher, dass sein Empfinden bereits nach dieser Richtung neigt, und dass er zwar nicht der Wirklichkeit Gottes aber dem theoretischen Gottesbegriff eine hohe Gleichgiltigkeit entgegenbringt. Es kommt ihm hier wie überall in religiösen Fragen lediglich auf die Tatsache und die wirkende Kraft des religiösen Gutes an, niemals auf seine nähere Beschaffenheit.

Die Folge dieser Gleichgiltigkeit ist der Mangel eines geordneten Ausgleichs zwischen seiner modernen Gottesempfindung und der Einwirkung der biblischen Vorstellungen. Zwar besitzt er ein deutliches Bewusstsein von der historischen Bedingtheit der biblischen Gedanken, sogar der über Gott und seine Wirkungsart; aber die in ihnen niedergelegte lebendige Kraft der Religion packt ihn so unwiderstehlich, und seine historische Fähigkeit der Anempfindung an vergangene Zeiten ist so mächtig, dass er keine Klarheit über ihren Gegensatz zur eigenen Auffassung gewinnt. Daher verleiht er, wenigstens im Streite wider die Aufklärung, den biblischen Aussprüchen zuweilen sogar eine äusserliche Autorität und glaubt seinerseits, ihr voll gerecht zu werden. Den biblischen Gott hält er auf Grund johanneischer Eindrücke für immanenter, als er gemeint ist, und am eigenen Gott betont er die bleibende Lebendigkeit und Transzendenz weit mehr, als sie beanspruchen darf.

Vor allem sind es die biblischen Aussagen über Engel und Teufel, Wunder und Träume, die Herders innere Unklarheit über den Gottesbegriff deutlich beweisen, d. h. die Vorstellungen über die Art, in der Gottes wirksame Gegenwart sich den Men-

schen mitteilt. Bei dem Leben Jesu scheint er die gesamte Wunderwelt der biblischen Berichte als geschichtlich anzuerkennen. Meist wirft er nicht einmal die Frage darnach auf, sondern begnügt sich mit dem exegetischen und historischen Erweis, dass Jesus und seine Zeitgenossen die Erzählungen in ihrer vollen plastischen Kraft verstanden, oder dass für die orientalische Vorstellungsweise weder etwas Unwahrscheinliches noch ein Widerspruch darin lag (z. B. 7, 437. 446. 382 f. 372—76). Richtet sich dieser Gedankengang zunächst gegen die verwässernde Exegese der Aufklärung, so erhält er doch Bedeutung auch für das religiöse Leben selbst: die Sehnsucht nach religiöser Kraft und zugleich das ästhetische Bedürfnis nach eindringlichen, tiefsinnigen Bildern wird durch die phantasiereiche und dramatische Gestaltung der orientalischen Himmelswelt viel besser befriedigt als durch die blassen und toten Begriffe der aufgeklärten Theologie. Deshalb wird auch die modernste Frömmigkeit sie festhalten müssen und festhalten dürfen, sofern sie nur den bildlichen Charakter dieser wie aller religiösen Vorstellungen beherzigt. Herder hatte zwar als erster Theologe diesen bildlichen Charakter mit vollem Bewusstsein erkannt, vermochte aber im einzelnen seine Erkenntnis nicht überall anzuwenden. Darum kommen wir über ein zuweilen peinlich berührendes Schwanken niemals hinaus.

Ein Musterbeispiel dafür bietet die Erörterung, die in den neutestamentlichen Erläuterungen über Teufel und Dämonen steht (7, 376—83). Die verschiedensten Motive kreuzen sich darin; aber statt sich durch genaue Prüfung ihres Sinnes wechselseitig zur höheren Einheit emporzuläutern, rauben sie sich ihre beste Kraft. Es wird erst gezeigt, dass die Wissenschaft nur die Erscheinungen ordnen, aber nicht die ihnen zu Grunde liegenden Kräfte erklären, also auch Teufel und Dämonen weder leugnen noch bejahen kann. Die Schranken des menschlichen Wissens, die Einseitigkeit gerade der herrschenden Geistesrichtung, die Autorität Jesu und der Apostel, alles wird mit grosser Ueberzeugungskraft herangezogen — aber nur, um schliesslich doch einer mehr sinnbildlichen Erklärung zu weichen. Hier treten die persönliche und die altchristliche Auffassungsweise für den Leser in deutlichen Gegensatz, Herder aber blickt im Bewusstsein der Berechtigung beider darüber hinweg. Für den eigenen und den homiletischen Gebrauch kann er, wenn er in

Uebereinstimmung mit seinem innersten Empfinden bleiben will, die biblischen Geistgestalten nur symbolisch verstehen und nur ihren ethischen Gehalt auf die Gegenwart übertragen. Der Vorgang aber hebt sich so wenig über die Schwelle des Bewusstseins empor, dass er zugleich an Lavater schreibt, er glaube „wirkliche Teufel“ (Nachlass II 133). Aehnlich unsicher und doch unwillkürlich vergeistigend spricht er sogar in den Predigten von den Engeln (z. B. 31, 304 ff.).

Nicht so leicht möglich ist die sinnbildliche und ethisch-religiöse Erklärung bei den Wundern. Hier fand Herder in der Schultheologie das Streben vor, die Tatsächlichkeit des berichteten Vorgangs auf Kosten seines wunderhaften Charakters zu retten: die Annahme von „präetablierten Keimen“ oder besonderen gottgewirkten Verkettungen im Gange der natürlichen Entwicklung sollte die Geltung der Bibel und der Naturgesetze miteinander verbinden. Herder sieht darin nur eine unberechtigte Mischung der theologischen mit philosophischen oder gar physikalischen Gedanken. Er sucht seinerseits das blosse Prodigium durch das religiöse Wunder zu ersetzen (z. B. 7, 419), doch wiederum ohne rechte Klarheit über Weg und Ziel. Zuweilen streift er die legendarische Auffassung der biblischen Berichte, meidet aber auch die Pfade der aufgeklärten Exegese nicht immer. Am liebsten betritt er den Ausweg, auf dem die Apologetik des 19. Jahrhunderts rüstig weiter geschritten ist: er scheidet von der niederen irdischen eine höhere Natur mit besonderen Gesetzen. An einzelnen Punkten der Geschichte, zumal in gewissen religiösen Persönlichkeiten sieht er sie greifbar in den gewöhnlichen Verlauf der Dinge herüberragen. Durch den Glauben vermag der Christ Anteil daran zu gewinnen — immer war der Glaube „die Hand, die die Feuerkette fasste, dass der himmlische Funke ausfloss“ (z. B. 7, 416 ff.; 9, 440; 31, 268 f.). Noch in Weimar, als das religiöse Leben im Geiste Herders längst zum stehen gekommen war, konnte er gelegentlich behaupten, es fehle uns nur Ruhe und Einfalt, um auch wie Christus mit Wesen einer höheren Welt Umgang zu haben. Bei einer solchen Erklärung bedarf es keiner verflachenden Umdeutung von biblischen Berichten; das Wunder hört auf, ein eigentliches Wunder zu sein; die Naturgesetze werden nicht durchbrochen, sondern mit einer geistigeren Welt überbaut; die Bibel behält ihre Geltung; ja Gott lässt sich immanent denken.

immanent freilich in noch höherem Grade der überweltlichen als der natürlichen Welt. So scheint sich für Herder der Knoten zu lösen, der den Theologen der Neuzeit die schlimmsten Schwierigkeiten bereitet. Er schaut eine himmlische Welt von besonderen Kräften, gleichsam das Urbild und den Mutterquell der irdischen Natur. Der Mensch gehört zu beiden, er wächst aus dieser in jene empor. Allein so gern auch Herder in diesem Bilde schwelgt — bedeutet es nicht einen Rückfall in das Gebiet der Metaphysik, dem er gerade mit allem Schwunge seiner religiösen Empfindung entfliehen möchte? und fordert es nicht, wenn die Immanenz Gottes in der natürlichen Welt gewahrt bleiben soll, eine Erörterung über die verschiedne Art der Immanenz in beiden Welten?

Wir sehen: selbst da, wo Herder nach einem Ausgleich der eigenen und der biblischen Gottesvorstellung wenigstens tastet, vermag er die trennende Kluft nicht zu überbrücken. Wo er seine allerpersönlichste Stimmung formuliert, wo er in Natur und Geschichte selbständig anschaut, da trägt sein Gottesbegriff die deutlichsten Spuren der modernen Immanenz. Wo sein Gemüt sich an dem Quell der Bibel nährt, gerät er in ein beständiges, unklares Schwanken über das Verhältnis Gottes zur Welt. Vor allem an diesem Punkte rächt es sich bitter, dass er die Bedeutung der religiösen Vorstellungen und der Glaubensgedanken allzu gering bewertet, und dass er deshalb niemals darnach strebt, die eigne Art der Frömmigkeit in genaue Grundsätze oder Begriffe niederzuschlagen.

Einheitlicher und doch ähnlich ist Herders Auffassung von dem anderen abstrakten Dogma, das dank seiner unmittelbaren religiösen Bedeutung den kritischen Zug der Aufklärung überwunden hatte: seine Auffassung von der Unsterblichkeit der Seele. Bereits in dem durch den Phädon veranlassten Briefwechsel mit Mendelssohn (1769) hatte er bewiesen, dass er die Zukunftshoffnung des Christen keinesfalls in aufgeklärter Weise auf philosophische Schlüsse gründen wolle: nicht nur vom missverstandenen, sondern auch vom wirklichen Leibniz musste er sich hier trennen, denn er konnte die Seele nicht als selbständige Monade, sondern immer nur mit einer irgendwie beschaffnen Sinnlichkeit denken. Was er hier durch das Stichwort „Palingenesie“ angedeutet hatte, das kommt in Bückeburg

zur weiteren Ausgestaltung. Zu der religiösen Wendung, die sein gesammtes inneres Leben nimmt, treten besondere Ereignisse und fördern sein Nachdenken gerade über diesen Punkt: der Tod der eignen Mutter und des Grafen Ferdinand, und die enge Verbindung mit Lavater, dem Phantasten des Jenseits. Deshalb setzt er zweimal zu ausführlichen Erörterungen an; er will 1772 der Gräfin in der Form sokratischer Gespräche über die Unsterblichkeit schreiben, und er will 1773 Lavaters Werk über die Aussichten in die Ewigkeit durch einen eigenen Entwurf vertiefen helfen. Allein beide Male bleibt er in den Anfängen stecken, und so müssen wir uns mit gelegentlichen Aeusserungen begnügen.

Zunächst betont er wiederum die Unmöglichkeit, die Unsterblichkeitsgedanken auf einen metaphysischen Begriff der Seele zu bauen. Ueberall lenkt er von der Annahme eines besondern etwa substantiellen Trägers der seelischen Tätigkeit hinweg und ersetzt sie durch den Hinweis auf die psychologische Erscheinungsform und den Wert der Seele. Zuweilen gibt er sogar das Wort preis und spricht lieber von der Persönlichkeit, obwohl er dieser schon jetzt wie vollends später gern den Nebensinn des irdisch Eingeschränkten verleiht (z. B. 20, 36 und 29, 131 ff.). Die neutestamentlichen Erläuterungen brauchen an der wichtigsten Stelle den Ausdruck und erklären ihn als „die erste moralische Stufe, die wir überm Tier fühlen“, oder als „unser moralisches[1]) Ich, das tiefste, prägnanteste Gefühl guten und bösen Daseins“ (7,462). Bleibt demnach die erkenntnistheoretische und psychologische Grundstimmung der früheren gleich, so verschärft sich doch auch in diesem Punkte der Ton, in dem Herder sich gegen die Aufklärung wendet. Neu ist ferner, dass er, so oft und wuchtig als er kann, die Bibel von dem Ballaste der philosophischen Unsterblichkeitslehre zu befreien sucht (6, 443 ff., 7, 448 f., 458 ff., 5, 674 f.). Statt der Unsterblichkeit wird in der Bibel vielmehr die Auferstehung gepredigt, deren Bürge Jesus durch Lehre, Tat und Beispiel geworden ist; wie er, so hofft sein Jünger dem Grabe entrissen zu werden.

1) Hier wie öfters bedient Herder sich des Wortes „moralisch“ im Sinn der Aufklärung; d. h. er fasst damit das ganze Gebiet des Geistigen im Menschen, also einschliesslich des Religiösen, gegenüber der natürlichen Sinnlichkeit zusammen.

Die Sehnsucht Herders nach der Ewigkeit ist auch in diesen jugendlichen Jahren stark und tief; ausser vielen Einzelstellen zeugt ein besonderes Gedicht dafür (29, 449 ff., vgl. auch 29, 437). Allein die Art des Vorgangs und des künftigen Lebens entzieht sich der menschlichen Erfahrung. Höchstens negativ ist einiges sicher. Was die Bibel, was vor allem Jesus über Auferstehung, Gericht und Weltende sagt, muss bildlich verstanden werden (7, 461 f.); der Christ soll sich nicht an ihre orientalische Vorstellungsart sondern an den Inhalt ihrer Sätze halten. Was vollends Lavaters Sehnsucht nach sinnlicher Ausmalung des Jenseits betrifft, so erkennt Herder darin einen Mangel an religiöser Bescheidenheit und mahnt den Freund, die Ewigkeit lieber still anschauend zu verehren (Nachlass II, 10 ff.). Die wenigen positiven Andeutungen, die ihm neben den biblischen Aussagen möglich scheinen, entnimmt er dem Gegebenen, d. h. den unabweisbaren Empfindungen des Menschen, der Geschichte und der Natur. Nach dem soeben genannten Brief an Lavater darf der Mensch insofern über die Grenzen seines irdischen Daseins hinausschauen, als es für die sittlich-religiöse Seite seines Lebens wichtig ist, als es ihn schon auf Erden „entwickelt, aufmuntert, weiterbringt“, als es „unsern moralischen Sinn, den künftigen Engel in mir, unmittelbar rühret“. Er darf es nicht nur, sondern er wird mit innerem Zwang dazu geleitet. Das Schlafen und Erwachen, das Welken und Auferstehen der Natur, der durch instinktive Ahnungen gelenkte Flug der Vögel in ein fernes Land, all das deutet hin auf die Ueberwindung des Todes und auf ein neues Leben. Die Geschichte des Menschengeschlechts beweist, dass ein unstillbares Sehnen nach einer besseren Zukunft allzeit die Herzen erfüllt hat. Den Ausschlag aber gibt das Verlangen der eigenen Brust. Am ergreifendsten klingt es aus der Trostpredigt heraus, die Herder nach dem Tode des Grafen Ferdinand 1772 über Röm. 14, 7 f. gehalten hat (31, 194—218). Er behauptet ein Gefühl der Unsterblichkeit, das sich genauer betrachtet als ein Wertgefühl enthüllt: die Seele ist dem Leib unendlich überlegen, sie ist „die Bewohnerin, die Künstlerin, die Herrscherin, der Strahl der Gottheit in diesem Tempel“ (31, 213). Wie ein Hymnus liest es sich, was er, der Prophet von Natur und edler Sinnlichkeit, in solcher Stunde verkündet: „Du bists, für die das Ohr gebaut ist, dass es höre; das Auge gebaut ist, dass es sehe

— doch nein, Ohr, Auge höret, siehets nicht! Du bists, die dadurch höret, dadurch siehet, diese Hand reget, diesen Gedanken in mir denkt, und kann nun kein Saft meines Auges, kein Sonnenstaub meines Ohres verschwinden — grosses Wesen in mir, mächtige Absicht Gottes, wie solltest du verschwinden können, für die das alles da ist, die das alles beherrschet, die sich in sich selbst und in der ganzen Schöpfung und in dem Gott spiegelt, der die ganze Schöpfung schuf! O Seele, so wahr als ich bin! so wahr ich dich fühle, fühle ich dich unsterblich, göttlich, ewig!" Von diesem auf Wertempfindung gegründeten Gefühl der Unsterblichkeit unterscheidet Herder weiterhin eine andere Art, sie ahnend zu begreifen. Unsere seelische Tätigkeit kennt nach keiner Richtung eine Grenze; unablässig strebt und wünscht und denkt sie in die Zukunft. „Jedwedes, auch die missbrauchteste Kraft, die ungebildetste Anlage, der irrendste Wunsch geht mit Ewigkeit schwanger, hat den Keim des Unermesslichen in sich, ist also — oder Gottheit, Vernunft, Absicht müsste trügen! — ein sicherer Ahndungsbote der Unsterblichkeit, sicherer als eine Erscheinung von aussen sein kann; denn er ist Gesetz der Natur, Absicht Gottes, Wesen der Seele!" Vor allem beruht auf dieser zukunftsuchenden Anlage der Seele das Streben nach moralischer Vollkommenheit, das auf Erden nie sein Ziel erreicht und als ein blosser Traum doch unverständlich wäre. Wenn Gott dem Menschen ein Ahnen und Suchen ins Herz gelegt hat, das in uferlose Weiten schaut, so will er ihn nicht grausam täuschen; er öffnet ihm darin vielmehr einen glückseligen Blick auf seine Bestimmung, die nur Anfang und Saatzeit im irdischen Leben, ihr Ziel aber in der Ewigkeit hat. Was Herder so aus der Fülle des sehnenden Herzens schöpft, das erkennt er im Neuen Testament wieder — auch hier betont er mit starker Modernisierung das „Bewusstsein des Fortganges innerer Kräfte" (7, 458): nicht die einfache Tatsache der Unsterblichkeit ist ihm wichtig, sondern ihre Spiegelung in der Gefühlswelt des Menschen. „Der Geist Gottes schreibt die Unsterblichkeit ins Herz" (Erinnerungen I, 374 f.). Herder zeigt sich auch darin als Kind der neuesten Zeit und als Prediger einer neuen Frömmigkeit, dass er unter Beseitigung der philosophischen Stützen die heissersehnte Unsterblichkeit wesentlich auf subjektive Mächte gründet. Sie scheinen ihm zuverlässiger als alle Verstandesbeweise, ja im Bunde mit den Worten Jesu

unüberwindlich.

Das jenseitige Leben erblüht aus dem diesseitigen, wie die Pflanze und Frucht aus dem Saatkorn. In jene Welt aber kann nicht eingehen, was an dieser haftet — sowenig als ein Stein zur Sonne fliegt. Sogar aus der Apokalypse liest Herder heraus, „dass auch im letzten Urteil über das ewige Schicksal unwandelbare Gesetze der Natur walten, dass, was ins Leben gehn will, auch Natur des Lebens sein müsse; was Leichnam ist, sinkt als Asche des Weltgebäudes in den zweiten Tod danieder“ (9, 88 f.). Die Andeutung dieser Stelle wird am Schluss der neutestamentlichen Erläuterungen noch genauer ausgeführt. Die Worte sind so wichtig und für den Charakter der Schrift so bezeichnend, dass sie hier wiederholt werden müssen. „Nichts soll in jene Welt hinübergehen, als was in Christo getan ist, der das Vorbild der stillen, reinen, allgemeinen Gottesliebe in Menschengestalt wurde. Von allem, was Ich ist, sucht seine Religion uns in Begriffen, Neigungen und Handlungen zu befreien; nicht Wahrheiten sondern das Wahre suchen, nicht Gute sondern das Gute lieben, auch was Bild ist vergessen zu lehren, und eins mit ihm, mit allem Guten eins zu werden, wie Ers mit dem Vater und mit uns ist. Sie überwindet Raum und Zeit, wirft Einbildung, Sinne und Leidenschaften wie Nebel weg, mitten auf Erden wandelt sie im Himmel, d. i. unter ewigen Dingen, oder vielmehr nur in einem ewigen Dinge, Gott, den sie in Jesu erkennet, an dem sie durch den Geist teil hat! Je mehr wir in diese Himmelsnatur verwandelt werden, desto mehr trinkt unsre Seele Saft des Lebens, ist Licht, wie Er Licht ist. Und da, sagt der Urheber unsrer Seligkeit, hat sie schon ewiges Leben in sich: sie kommt nicht ins Gericht, sondern ist vom Tode durchs Leben hindurchgedrungen. Wir wundern uns nicht, wenn der Stein fällt und die Flamme steigt: so werden wir Naturgesetz fühlen, wenn das Ewige zum Ewigen geht und Finsternis und Erde in die grosse Verwesung der Welt sinket. Drum, wer solche Hoffnung zu ihm hat, der reinigt sich selbst, gleichwie Er auch rein ist“ (7, 462 f.). Worauf es Herder an beiden letztgenannten Stellen ankommt, das ist der naturgesetzliche Zusammenhang der Zukunft mit der Gegenwart, die Annahme von „geistigen Gesetzen der Fortdauer, des Uebergangs, der Entscheidung“ (7, 462). Das biblische Bild des Gerichts wird durch den Gedanken der bruch- und sprunglosen

Entwicklung ersetzt oder doch in seinem Sinne gedeutet: der entscheidende Eingriff eines transzendenten Willens löst sich in eine stete Immanenz auf, durch die der transzendente Wille das Werden und Wachsen des Menschen, ja der Menschheit innerlich leitet. Herder gliedert sich damit insofern der Aufklärung ein, als auch diese unter Leibnizens Führung eine bruchlose, nicht durch eine transzendente Handlung Gottes, sondern durch innere Gründe bedingte Weiterentwicklung der Seele über den Tod hinaus behauptet hatte. Allein während Leibniz die Unsterblichkeit metaphysisch aus dem Wesen der Seele selbst erwachsen lässt, ist sie bei Herder eine Frucht der sittlich-religiösen Entwicklung. Schicksal, Erfahrung und eigene Arbeit helfen sie begründen, und in den „Ahndungsboten" des Herzens tritt sie fühlbar zu Tage; das irdische Leben webt unablässig an der Einheitsgestalt der Seele. Wo der Mensch die innere Arbeit am eigenen Herzen versäumt, da ist nicht Unsterblichkeit sein Los, sondern der in dem Uebergewicht der egoistischen Triebe notwendig gegebene Tod. Das ist der Punkt, in dem Herder sich gegenüber der Aufklärung auf die Bibel berufen zu können glaubt: das ewige Schicksal der Seele hängt ab von der sittlich-religiösen Höhe, die sie im irdischen Leben erringt. Ob er freilich ein Recht hat, deswegen auch den biblischen Begriff der Auferstehung gegenüber der aufgeklärten Unsterblichkeit für sich in Anspruch zu nehmen, das wird uns fraglich erscheinen: denn die biblische Auferstehung lässt sich von der rein transzendenten Gottesvorstellung keinesfalls lösen.

Wieviel vom Menschenwesen in die himmlische Welt übergehen wird, darauf gibt Herder keine Antwort. Vor allem bleibt das eine fraglich, ob die individuell-persönliche Lebensform sich erhält. Zuweilen klingen seine Worte so, dass kaum ein Zweifel daran auftauchen kann (z. B. 29, 366, 437). Daneben aber besteht unverkennbar eine Neigung zum Gegenteil. Der Ton seiner Frömmigkeit stimmt ihn gelegentlich zur Hingebung sogar der persönlichen Individualität an das Ganze, an Gott. Darum fanden wir oben in einer Predigt die erste deutliche Spur dieses Zuges (S. 145 f.). Und wer den vorhin zitierten Schluss der neutestamentlichen Erläuterungen aufmerksam liest, der hört darin denselben Klang; das Ich ist das Stichwort für alles Unterwertige, und die persönlichen Worte wandeln sich um in abstrakte. Wieder an einer andern Stelle legt Herder, auf Jo-

hannes gestützt, denselben Sinn in die Worte Jesu sebst hinein: in ihm sollen wir eins werden, sollen „mit jedem Gutem zusammenfliessen“ und alle „Abteilung verlieren“ (7, 427). Demnach bahnt sich schon in Bückeburg, obschon es nie so klar zum Ausdruck kommt, die Stimmung an, die wir später etwa in den Zerstreuten Blättern von 1797 finden:

> „Wenn einst mein Genius die Fackel senkt,
> So bitt' ich ihn vielleicht um manches, nur
> Nicht um mein Ich“ (29, 138).

Dass Herder den religiös-sittlichen Erwerb des Erdenlebens für die Ewigkeit nicht preisgeben sondern erhalten will, wissen wir. Wenn wir ihn kaum anders als wieder in einer persönlichen Lebensform denken können, so ist seine Meinung offenbar wenigstens zeitweise davon verschieden: er hält trotz seiner durchaus modernen Schätzung der Individualität das Allgemeine für so wertvoll, dass er das Besondere und Persönliche zum Opfer bringt. Leibniz und Spinoza haben zwar in seinem Geiste einen engen Bund geschlossen, aber zur vollen Einheit sind sie nicht verwachsen. Wenn auch verborgen, kämpfen sie in ihm denselben grossen Kampf, der die Bildung der Neuzeit bis auf den heutigen Tag durchzieht.

2. Jesus und sein Werk.

Noch mehr auf dem Urgebiete Herders liegen die christlichen Glaubensgedanken, die sich mit der Geschichte berühren. Hier musste ihn die neue Grundanschauung auf Schritt und Tritt zu Umgestaltungen zwingen. So gern er auch pietätvoll gegen die kirchlichen Bekenntnisse war, ja eine gewisse Orthodoxie für sich behauptete, er schmolz doch bald bewusst bald unbewusst den altkirchlichen Stoff der Christologie und Soteriologie in die Form seiner neuen Frömmigkeit ein. Deshalb tritt auch hier der Gegensatz zum dogmatischen Bestand nicht weniger deutlich hervor als der gegen die Aufklärung (vgl. schon S. 114 und 203).

Der überirdische Goldglanz, mit dem die Kirchenlehre das Bild Jesu malt, scheint ihm das Verständnis eher zu erschweren und den religiösen Eindruck zu schwächen. Gleichmässig scharf tadelt er ihn in der Predigt, in den Provinzialblättern und den neutestamentlichen Erläuterungen; denn das Bild Jesu verwan-

delt sich durch ihn in einen ungreifbaren Regenbogen, ein glänzendes Blend- und Luftwesen, ein Glaukoma und superfiziellen Gott (31, 185; 7, 199, 308, 361). Mit Ernesti und der Aufklärung verwirft Herder ferner die Zerreissung seines Wirkens in der Lehre von den drei Aemtern (7, 451. 453). Vor allem aber kämpft er wie die gesamte Aufklärung gegen das Dogma von der Stellvertretung und Genugtuung. Es ist „eine Opferzeremonie ohne Sinn, eine gerichtliche Mummerei ohne Zweck“ (7, 384). „Vom Juristen Tertullian an durch alle Feudalzeiten hindurch konnte man nicht gnug schlechte Lehns- und Gerichtsbegriffe zu Einkleidung der Lehre beibringen“ (7, 386, 439); sie ist dadurch juristischer geworden als selbst der werkheilige Pharisäismus und spielt das Verhältnis des Menschen zu Gott auf eine „Gerechterkennung vor Gericht“ hinaus (7, 429). Von dieser juristischen Auffassung gilt es, wieder frei zu werden. Herder bemüht sich zunächst, ihr den biblischen Grund zu entziehen. Bei Jesu sind wie überall im Orient Gerechtigkeit und Vollkommenheit keine gesetzlichen oder „metaphysischen“ Tugenden, sondern sie ruhen auf Liebe, Barmherzigkeit, verzeihender Milde und Guttätigkeit (7, 429). Bei den Aposteln wird der fliessende und stets aus dem Zusammenhang erklärbare Charakter der Bilder betont, mit denen sie die Bedeutung des Todes Jesu anschaulich darstellen. „Das vor Gott (ενωπιον, εναντιον του θεου) ist kein bloss juristisches vor dem Richterstuhle, sondern eine hebräische Redensart der tätigsten Beziehungen und Einflüsse“ (7, 385). „Wer nur an der Farbe stehen bleibt, bei ιλασμος nur immer an ιλαστηριον und an die Blutschale denkt, die dem zornigen Manne ins Angesicht sprützet, bei Lösegeld nur den Geizhals und Tyrannen im Sinne hat, dem der Galeerensklave losgekauft werden soll, der ist ein Kind, das mit Farben spielet, oder ein Bösewicht, der, indem er an Farben klaubet, das ganze Gemälde zerstöret“ (7, 385 f.). Die ganze Opfersprache des Neuen Testaments muss mit Vorsicht behandelt werden. In manchen Büchern fehlt sie völlig; wo aber der Verfasser sie gebraucht hat, da ist sie aufs stärkste umgewandelt worden, um das Werk Jesu wenigstens von ferne auszudrücken. Der moderne Geist, dem sie nicht von vornherein geläufig ist, kann für seine Frömmigkeit ganz auf sie verzichten; oder er muss sie geistig deuten, um von der Form zum religiösen Inhalt hindurchzudringen. Herder selbst nennt Jesum einmal den „Blut-

erkaufer seiner Brüder" (9, 24 f.) und erwähnt in einer Predigt das „Blut des Bundes" (31, 432), aber beide Ausdrücke erscheinen nur wie zufällige Sprengstücke aus einer andern Welt. Auch die neutestamentlichen Erläuterungen eilen so rasch als möglich über solche Stellen hinweg (z. B. 7, 385). Wie schwer wiegt es ferner, dass er über den Text vom Gotteslamm, das der Welt Sünde trägt, jene Predigt von der stillen Grösse Jesu hält, ohne das Bild des Opfers oder irgend welcher, wenn auch nur sinnbildlicher Stellvertretung zu streifen! (31, 312 ff.) Dass es kein homiletischer Zufall ist, beweist die in den neutestamentlichen Erläuterungen stehende Parallele (7, 408, 415). Zuweilen scheint Herder allerdings zu ahnen, dass er dabei auf einen reichen Inhalt verzichtet; er verweist auf eine andere Gelegenheit, bei der er ihn entwickeln will (7, 443). Allein so viel Anknüpfungspunkte er auch innerhalb der vorliegenden Schriften für eine Erörterung über die Bedeutung des Todes Jesu fände, es drängt ihn nirgends, den Versuch zu wagen. Und in den unausgeführten Plänen dieser Jahre, die uns sämtlich wohl bekannt sind, steht weder ein Hinweis auf ein dazu bestimmtes Werk, noch klafft darin eine entsprechende Lücke. Wir haben es bei jenem Hinweis offenbar mit einer litterarischen Redewendung zu tun, durch die Herder sein Zurückweichen von der Behandlung der Frage vor der Oeffentlichkeit, vielleicht auch vor sich selbst verteidigt [1]).

In einem einzigen Punkte hat vielleicht das Streben nach Orthodoxie die Glaubensgedanken Herders beeinflusst, nämlich in seinem Bekenntnis zur Gottheit Jesu. Denn obwohl er es zuweilen mit den lautesten Tönen seiner Stimme verkündet, stellt er es in den Predigten, wenigstens soweit sie gedruckt vorliegen, niemals in den Dienst des praktisch-religiösen Lebens. Und selbst die schwungvollsten Worte vermögen nicht darüber hinwegzutäuschen, dass seine Gedanken eine eigentümliche Umprägung der kirchlichen, ja der biblischen Christologie bedeuten.

1) Haym I 644 sieht in der Schrift über die Offenbarung des Johannes eine Erfüllung der Zusage. Tatsächlich aber entspricht die Schrift höchstens der andern Zusage, die Herder 7, 445 bei Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt einschiebt. Doch ist wahrscheinlich auch diese nur als Redewendung zu verstehen, durch die er sich genaueren christologischen Darlegungen entziehen möchte. Aehnlich urteilt Suphan, vgl. 7, S. XLI.

Am liebsten hält er sich an das Johannesevangelium, das er im Sinne des Prologs versteht und gern mit Hebr. 1, 3 verbindet. Er sieht darin zunächst seine eigene Ueberzeugung von der Unerkennbarkeit Gottes bestätigt. Die Gottheit wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann. Nur in einem menschlichen Bilde kann sie sich „uns, den dämmernden Schatten im ersten Traume des vernünftigen Daseins“, begreiflich machen. Dies Bild ist der Logos, „das Bild Gottes in der menschlichen Seele, Gedanke, Wort, Wille, Tat, Liebe .... Wille, Vorbildung des, was werden soll, Kraft, Tat“ (7, 356). Herder geht bei dieser Folge von Ausdrücken unwillkürlich von dem mehr oder weniger intellektuellen Sinn des Wortes Logos zu einem andern über, der seiner Denkart besser entspricht. Er fasst es als Sinnbild der innersten geistigen Persönlichkeit auf; da ihm nun das Wesen des Menschen weit mehr im Gefühls- und Willensleben gegeben scheint, übersetzt er unbedenklich: Liebe, Wille, Kraft, Tat [1]). Erst dadurch gewinnt das Wort seine tiefe christologische Bedeutung für ihn. Denn nun wird Jesus, der Logos, der eigentliche Vermittler des göttlichen Lebens und göttlicher Kräfte an die hilfsbedürftige Menschheit. Da die kraftverleihende, erziehende und beglückende Tätigkeit Gottes zu den Grundlagen der Geschichte, ja der Schöpfung gehört, muss auch das vermittelnde Wirken Jesu präexistent und ewig sein. Jesus als ewiger Gott bedeutet die der Menschheit zugewandte Seite der Gottheit (besonders 7, 355—61); er ist „allgemeiner Lebensgeist, Geist der Schöpfung, der von Gott ausging und durch alles Freudenquelle in der Natur ward“ (31, 243); er nimmt hie und da sogar an dem pantheistischen Zuge teil,

1) Im ersten Entwurf heisst es: „Das Heiligste, Geistigste, Wirksamste, Tiefste, ihr schöpferisches Abbild in unsrer Seele, Gedanke, Wort, Entwurf, Liebe, Tat!“ (ähnlich schon 7, 322). Wen erinnert dies Suchen nach einer zeitgemässen Uebersetzung von Logos, dies Uebergehen von der intellektualistischen zur voluntaristischen Erklärung nicht an Goethes Faust? Die Logosstelle mit der Uebersetzungsreihe Wort, Sinn, Kraft, Tat steht zwar nicht im Urfaust von 1774 f., ist aber zweifellos von Herder beeinflusst. Wir wissen, dass Goethe die neutestamentlichen Erläuterungen mit grosser Teilnahme gelesen hat, und erkennen gerade im Faust auch sonst so manche Spur des Herderschen Geistes. Suphan hat das Verdienst, das Augenmerk der Goetheforscher zuerst auf unsre Stelle gelenkt zu haben; vgl. Goethe-Jahrbuch, VI. B., S. 308 (1885).

den Herders Gottesvorstellung aufweist. Als ein — von Herder wohl unpersönlich gedachter — allgemeiner Geist hat er die Weltentwicklung bis zu dem Punkte geleitet, in dem er leibhaftig in die Geschichte der Menschen hineintritt. Das religiöse Motiv dieser Gedanken berührt sich eng mit dem, das einst tatsächlich die Aufnahme der Logosidee in die Christologie verursacht hat, nur dass es die intellektualistische Färbung und den spekulativen Zug dahinten lässt. Hier wie dort strömt der Eindruck der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu gleichsam über in das Bild der grossen Weltentwicklung. So wird das Johannesevangelium die Brücke, auf der Herder die mächtige Kluft zwischen der biblischen Christologie und seiner modernen Frömmigkeit überschreitet.

Derselbe Grundzug beherrscht die Bemerkungen Herders über den Erhöhten, die im einzelnen noch dunkler sind als die über den Präexistenten. Alle Phantastik, die sich an den kirchlichen Lehrartikel und die biblischen Vorstellungen heften könnte, schneidet er durch bildliche Auslegung ab und gewinnt so überall den allgemeinen religiösen Sinn: Jesus vollendet sein Werk, indem er die Menschheit allmählich hinaufführt zu seinem Gott: die Verbindung mit ihm verbindet uns mit dem Vater (7, 450 ff.). Es ist für die Ruhe und Seligkeit unsers Bewusstseins notwendig, dass alles, was den physischen und geistigen Bestand der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft bedingt, gleichmässig aus demselben Quell der Gottheit flutet. „Alles ist in Jesu eins und Einfalt: die Schöpfung, Erlösung, Heiligung und Vollendung. Die Kugel ruhet auf ihrem Mittelpunkte und weiss nicht, worauf sie ruhet. Der Mittelpunkt ist eben von jeder gleissenden Oberfläche der tiefste, verborgenste, fernste. Der verkannte Christus, der alles auf die schweigendste, stilleste Art erschaffen, fortgeführt, getan hat, fährt auch noch also fort, unsichtbar und unerkannt, bis er vollende" (7, 452). Wie der Erhöhte sich zu der selbständigen Fortwirkung seines Geistes in der Geschichte verhält, darüber sinnt Herder nicht nach; am nächsten liegt es bei seiner Gesinnung, ihn als Sinnbild und Bürgen der geschichtlichen Höherentwicklung zu betrachten. Ebenso bleibt die verwandte Frage nach dem Verhältnis zum heiligen Geiste völlig offen (vgl. S. 204). Klar wird eigentlich nur, dass Herder die biblischen Vorstellungen wegen ihres bildlichen Wertes festhalten will, dass aber seine Frömmigkeit

einen durchaus andern Sinn damit verbindet, um sie praktisch auch nur einigermassen verwerten zu können.

Behalten Herders Erörterungen über die ewige Gottheit Jesu überall einen fremden Klang, so führt eigne Freudigkeit und Liebe ihn desto sichrer zu dem menschlichen Leben Jesu. Nur dies besitzt einen festen Platz in dem Gefüge oder besser Gewoge seiner tiefsten Empfindungen und Gedanken (vgl. schon S. 133 f. und 179 ff.). Nicht als ob er je versucht hätte, auf Grund des Neuen Testaments und seiner Psychologie eine Biographie, ein Leben Jesu, zu entwerfen, wie der Schweizer Hess mit weit geringerer Befähigung getan hatte. Sein wissenschaftliches Interesse daran geht gerade nur so weit, als für die Aufgrabung des religiösen Inhalts nötig ist. Der religiöse Inhalt der Jesusgestalt aber hängt ihm nicht an der Entwicklung seines Lebens, sondern an einem Gesamtbild seiner Persönlichkeit. Dazu genügt das Neue Testament vollständig. Wie Lavater ihn zu einer Darstellung des Lebens Jesu mahnt, verweist er ihn auf die Bibel: „Die Evangelisten habens geschrieben, wie es geschrieben werden kann und soll“ (Nachlass II 127) — „das beste ist indes doch immer aus den Evangelisten unmittelbar in Herz, in Seele, in Leben“ (7, 208). Das einzige, was literarisch dazu beitragen könnte, wäre vielleicht eine Darstellung „für unsre Zeit“ mit ihren Nöten und ihrem Geschmack; aber sie muss geschrieben sein „ganz im Geiste der Evangelisten“ und nur im „Bild, Umriss, Zug“ (7, 208. 308). So kann Herder die Einzeltatsachen des Lebens Jesu mit voller Ruhe der wissenschaftlichen Forschung preisgeben. Obgleich er z. B. für seine Person die wunderbaren Berichte über Verkündigung, Geburt und Jugend bei passender Gelegenheit sowohl in der Predigt wie in den neutestamentlichen Erläuterungen anerkennt, nimmt er doch die Leugnung der jungfräulichen Geburt durchaus nicht zur Grundlage eines Ketzergerichts (7, 513 f.). Am stärksten betont er neben Leiden, Tod und Auferstehung die Taufe, bei der „alle Kräfte des Lichtreichs sich auf ihren sichtbar gewordnen Mittelpunkt niederliessen“ (7, 408), die Verklärung, das Vorzeichen der Auferstehung (7, 436 ff.) und das Abendmahl, das „Vordenkmal seines Todes“ (7, 438 ff. 467 ff.) [1]. Allein

1) Die Bemerkungen über das Abendmahl sind ein unvergleichliches Beispiel für die Art, in der Herder kirchliche Lehrstücke und Gebräuche behandelt. Er ist so konservativ und lutherisch als möglich, sucht aber

auch diese wichtigen Einzelheiten verschwinden vor seinem Blick, wo er ohne Anlehnung an neutestamentliche Texte seine ureigne Frömmigkeit zum Ausdruck bringt.

Den Höhepunkt der religiösen Ergriffenheit erlebt er augenscheinlich immer dann, wenn er vor das Charakterbild des Heilands tritt. Deshalb sind auch seine Schriften voll davon. Die neutestamentlichen Erläuterungen strahlen überall wieder von seinem Lichte. Die Reihe von Predigten, die er — auf eigensten Antrieb, gegen die Sitte der Zeit — über Jesu Leben hält, hat nur das eine Ziel, unter den verschiedensten Gesichtspunkten ein bestimmtes Bild des Erlösers in Auge und Herz der Hörer hineinzumalen: die erwähnte Predigt über die stille Grösse Jesu bietet das eindrucksvollste Beispiel (31, 312—23). Doch auch sonst streut er in seine Gedankengänge gern ein mehr oder weniger genaues Jesusbild (z. B. 31, 183 f.). Am deutlichsten reden die Provinzialblätter. Ihrem Zweck liegt eine solche Schilderung gänzlich fern: aber Herder findet keinen würdigeren Schluss als ein Gemälde der Persönlichkeit Jesu, das im 18. Jahrhundert einzig dasteht an Treffsicherheit, Schönheit und Kraft (7, 307—12). Es atmet einen Duft der zarten Mitempfindung, wie er nur aus dem tiefsten Verständnis der Seele erblüht. Da ist keine Spur von flacher Umschreibung, keine wortreiche Erklärung, keine kunstvolle Harmonistik, keine Verdünnung in Moral oder Lehre, sondern überall Leben und Kraft. Die Einzelheiten des Schicksals und Wirkens dienen wirklich nur als Sinnbilder tieferen Gehalts, als Wegweiser in das innere Heiligtum des Herzens, dem sie entstammen. Alles wird mit der feinsten praktischen Psychologie durchleuchtet. Alles ist menschlich und doch getragen von Gottheit. „Eben darin und dadurch, dass der wahre Mensch Jesus Christus handelte, litt und fühlte, bildete und schattete sich in ihm die Gottheit ab“ (älterer Entwurf 7, 200). Wie in dieser wichtigsten Schilderung, so wird überall die Gottheit Jesu, zu der sich Herder so eifrig

die Sitte und Formel durch historische und psychologische Mittel lebendig zu machen. So wird das Abendmahl feinsinnig als letzte Freundesmahlzeit Jesu und als Vordenkmal seines Todes geschildert; die Mitteilung Jesu ist ihm real, aber schon sein Schwanken zwischen „Symbol“ und „Mittel“ der Vereinigung mit ihm beweist, dass Herder dabei andere Wege geht als das lutherische Dogma: er denkt offenbar an die religiöse Kraft, die der Christ beim Genuss des Abendmahls aus der eindrucksvollen Vergegenwärtigung der historischen Einsetzungsszene empfängt.

bekennt, auf das religiös-sittliche Gebiet verlegt. Der geistige Mittelpunkt seines Lebens war „die reine Tätigkeit im Willen Gottes“ (7, 413), die ihm als „Gefühl des Rufs, der Sendung, der Gottbestimmung von Jugend an“ (7, 310) zum Bewusstsein kam. „Den Willen des Vaters zu tun, war der inniggeliebte Sohn hienieden; er ruhte darauf wie auf seiner Wurzel; er war in Gedanken, Worten, Taten, in seiner ganzen Bestimmung zum Besten der Welt nur das ausgedrückte Bild des Entwurfs und der allwirkenden Liebe Gottes zur Glückseligkeit seiner Geschöpfe“ (7, 416).

Dem Versuch, die Persönlichkeit Jesu mit psychologischen und historischen Mitteln für die Gegenwart aufs neue lebendig zu machen, entspricht die Auffassung Herders von seinem Werke. Ja die religiöse Eigenart, die er in seine Glaubensgedanken hineingiesst, zeigt sich hier am allerklarsten. Zwar bildet er auch hier keine neue Formel, um die alte juridische Wertung vor allem des Todes Jesu abzulösen, aber er bringt eine ganze Reihe von Versuchen zu Tage. Und mindestens in dem einen Punkte stimmen sie alle zusammen, dass die Bedeutung Jesu sich nicht auf dem Umweg über Gott, sondern unmittelbar im Leben der Menschheit geltend macht.

So übernimmt er zunächst trotz seiner Feindschaft gegen die Aufklärung den Gedanken, der vorzüglich die neuere Predigt beherrschte, aber im Grunde allgemein christlich ist: die Vorbildlichkeit Jesu auf sittlichem und religiösem Gebiet. Die Christen sollen „bis in die Tiefe ihres Herzens nach seinen Tugenden gebildet“ werden, ja in dieser Bildung scheint ihm gelegentlich das ganze Christentum zu bestehen (31, 183); oder anders gewendet: Jesus ist das „Vorbild christlicher Vollkommenheit in die Entwickelung der Ewigkeit hinüber“ (7, 252). Im einzelnen heisst z. B. seine Versuchung ein Vorbild für alle Versuchungen unsers Lebens (7, 414). Allein nur die Formel lautet ähnlich wie in der Aufklärung, der Sinn strebt überall tiefer. Daher braucht Herder auch den Ausdruck „Religion Jesu“ nicht für die vorbildliche Art seiner Frömmigkeit, sondern er meint damit die durch Jesus gestiftete Religion (7, 204. 467; 31, 183. 283). Ferner betrachtet er wie ein Aufklärer zuweilen Jesum als Lehrer. Er „brachte die erhabensten Begriffe von Gott, der Menschheit, der Tugend, der Unsterblichkeit ans Licht“ (31, 280), und seine Predigt wird unter dem Namen „Lehre“

zusammengefasst (31, 147. 398; 7, 308). Was er lehrte, besitzt sogar — wenigstens hie und da — eine äusserlich autoritative Geltung. Ohne dass die Frage zur grundsätzlichen Erörterung kommt, heisst es z. B. bei der Besprechung der Teufel und Dämonen in den neutestamentlichen Erläuterungen: „Musste der nicht, der ausdrücklich sagt, dass er vom Himmel gekommen sei und vom Himmel lehre, auch hier in das System der Mischung des Guten und Bösen in der Welt weiter sehn als wir, die davon nicht das mindeste verstehen?" (7, 382). Darnach würde Jesus eine den geschichtlichen Bedingungen seines Menschentums enthobene Kenntnis der himmlischen Dinge besitzen und lehren — offenbar ein Widerspruch zu der Auffassung Jesu, die Herder sonst vorträgt (vgl. S. 179 ff.).

Allein diese Uebernahme älterer Formeln bleibt ein blosses Aussenwerk in Herders Gedanken vom Werke Jesu. Vorbild und Lehre drücken zwar eine gewisse menschliche Autorität aus; aber sie genügen keineswegs, um einerseits die Innigkeit unsrer Stellung zu Jesu, anderseits seine Zugehörigkeit zum Vater und die göttliche Autorität, die überirdische Kraft seiner Wirksamkeit zu bezeichnen. In diesen Mittelpunkt hinein führt erst seine Wertung als vermittelnder Träger der göttlichen Offenbarung. Es liesse sich hier alles wiederholen, was oben über die Offenbarung gesagt worden ist[1]). Gilt sie als Sammelbegriff für die gesamte, dem Menschen wahrnehmbare Tätigkeit Gottes, ja für die objektive Seite der Religion überhaupt, so muss sie in der Person des Erlösers gleichsam gipfeln. In ihr gewinnt das Unpersönliche Gestalt, wird der unfassbare Gott ein Stück unsrer irdischen Wirklichkeit. In ihr vermittelt sich unsrer Anschauung nicht nur eine Fülle von religiösen aber noch unbestimmten Empfindungen, sondern die ganze Klarheit und Tiefe des göttlichen Geistes, soweit sie eben uns Menschen zugänglich ist. „In der Schöpfung sehn wir Gott im Nebel, in Jesu im Bilde" (7, 361); er ist „das anschaubare Gepräge seines in Unendlichkeit, Licht und Fülle verschlungenen Wesens" (7, 357), wie vor allem das Johannesevangelium zeigt. Dabei vermeidet diese in einer überragenden Persönlichkeit sich vollziehende Offenbarung alles Aeusserliche und Mechanische. Selbst wo sie sich in Lehren und Gebote ausstrahlt, gewinnen diese

1) Vgl. S. 120 ff. 196 f. Zum folgenden siehe auch die ausführliche Schilderung S. 133 f., 190 f. und 221 ff.

wenigstens grundsätzlich ihren autoritativen Gehalt nicht aus übernatürlicher Kenntnis oder göttlichem Rechtsspruch, sondern aus der grösseren Tiefe der Empfindung, aus der reineren Einheit mit dem Willen Gottes, aus der volleren Macht des persönlichen Lebens, kurz aus der Verwirklichung der „Menschheit“, des göttlichen Ebenbilds in ihrem Träger. Daher bleibt Dogmatismus und Gesetzlichkeit fern; die Autorität besteht in der packenden, innerlich zwingenden und emportragenden Kraft der Persönlichkeit. So erreicht der Offenbarungsbegriff mitten in der Aufklärung seinen edelsten und allein zukunftskräftigen Sinn.

In das Licht dieser Gesamtauffassung sind die einzelnen Bezeichnungen und Vorstellungen getaucht, mit denen Herder das Werk Jesu beschreibt. Vor allem lehnt er sich an die biblische Bilderwelt an, aber so, dass er möglichst alle oder viele Bilder miteinander verbindet. In dem Abschnitt der neutestamentlichen Erläuterungen, der „die Erlösung der Welt durch Jesum“ behandelt, heisst es: „Sünde und Seligkeit haben in der Schrift mancherlei Namen; jeder sieht, das Werk Jesu musste sich auf das Bild des Namens jedesmal beziehen. Bald hat er weggeschwemmet, bald zerstöret, bald mit sich gekreuzigt, ertötet, begraben; bald ist er dabei Lamm, bald Freund, bald Bürge und loskaufender Bruder, Held, Arzt, Hirt, Priester, König“ (7, 385; vgl. 307). An einer andern ähnlichen Stelle ergänzt er die Reihe durch zwei johanneische Bilder, die er ausdrücklich „die treffendsten“ nennt und aus der Sprache des Orients ableitet: das Brot der Unsterblichkeit und das Wasser des Lebens (7, 424 f.; 31, 419). Jedes Bild beleuchtet das Werk des Erlösers von einer besondern Seite; keins aber ist umfassend und bedeutend genug, um die Tiefen der Heilswirksamkeit zu erfassen (7, 424). Erst in ihrer Gesamtheit drücken sie ungefähr das aus, was Jesus für die Menschheit war und ist. Immerhin entzieht sich Herder nicht der schweren Aufgabe, den überall irgendwie anklingenden Hauptsinn der Bilder zu finden, also aus der in Zeitgeschichte und Zusammenhang begründeten Vorstellungswelt wirkliche Glaubensgedanken herauszulösen. An jener ersten Stelle sieht er das Gemeinsame in der Auffassung Jesu als Mittler, Erretter, Seligmacher, Helfer (7, 385), d. h. im Erlösungsgedanken. Wo er noch tiefer graben und den innersten Sinn dieser Worte aufdecken will, da verliert er sich in ein neues Bild: die Mittlerschaft zwischen Gott und Menschen

erweist sich darin, „dass jenes Gnade, d. i. die Quelle einer neuen Glückseligkeit tätig auf die Menschen ströme" (7, 385 a). Dasselbe Bild durchzieht die ganze Erörterung der andern Stelle: Jesus ist der Urquell aller nach dem Himmel rinnenden Ströme: „in jedem seiner Glieder wird der Strom ein neuer unversiegbarer Urquell, auf andre fliessend und bis ins ewige Leben strömend" . . . . so wird „das Dasein, die Liebe, das Werk Jesu unzerteilt und tätig für alle" (7, 125 ff.). Herder ist also eifrig bestrebt, den gemeinsamen Grundzug der biblischen Erlösungsbilder aufzuhellen, aber es gelingt ihm nicht anders als wiederum bildlich. Selbst im Gedichte zeigt es sich. Von der „Nachahmung Jesu" will er handeln; aber wo er das Höchste sagt, da lässt er den Erlöser als Lebensquell durch die Glieder der Gemeinde rinnen (29, 436 f.).

Nur in vereinzelten Bemerkungen erhalten wir Aufschluss über den sachlichen Inhalt der Bilder, vor allem über die Umsetzung des Werkes Jesu in subjektive Religion, in religiösen Besitz und Frömmigkeit. Dass die Anschauung seiner Persönlichkeit den Anfang dazu bildet, wissen wir. Aber es ist von da aus noch ein weiter Weg. Am tiefsten führt ein Ausspruch, durch den er in dem früheren, längeren Entwurf der neutestamentlichen Erläuterungen die Bilder erklären möchte: „Da Gott immer und ewig der Grundquell alles Daseins, aller Kraft und Glückseligkeit des Menschengeschlechts ist, von dem jede Sünde tätlich entfernet, so muss es ja auch immer Hauptausdruck des Erlösungswerks Jesu sein, dass er uns aus dem entfernenden Zustande, der sich selbst immer mehr Strafe ist, zurückhole und in die tätige Gnade und Gemeinschaft Gottes bringe" (7, 385 a). Hier vollzieht sich die Erlösung oder, wie es ebenda heisst, die Versöhnung darin, dass die Sünde vernichtet, die Trennung zwischen Gott und den Menschen aufgehoben, der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott gebracht wird. Die Bestimmung, dass der entfernende Zustand „sich selbst immer mehr Strafe ist", lässt den Schauplatz des Vorgangs wesentlich im Bewusstsein des Christen suchen; d. h. die Ueberwindung des Schuldbewusstseins wäre das Mittel, das die Erlösung der Menschen bewirkt[1]. Die mannigfachen Sätze, die als Ziel Jesu die Herstellung der menschlichen Glückseligkeit bezeichnen, liegen durchaus auf derselben Linie. Endlich beweist auch ein Gedicht über die Sünde,

1) Vgl. dazu die Erörterungen über die Sünde S. 132 f., 150 f. u. 195 ff.

dass wir hier vor dem Kernpunkt von Herders Gedanken über die Erlösung stehen. Das einzige, was er in dem Schwulst der Gefühle klar von der Sünde sagt, ist ihre Ableitung aus dem Misstrauen gegenüber Gott und ihre Ueberwindung dadurch, dass Jesus uns das rechte kindliche Vertrauen zu Gott schenkt (29, 446—48). Doch arbeitet Herder den Gedanken nicht mit der nötigen Klarheit heraus. An manchen Stellen scheint es sogar, als ob nicht der Vorgang im Bewusstsein und Gefühl des Christen, sondern der sittliche Fortschritt selbst die Hauptsache sei. Wir bleiben, wenn wir alles überschlagen, bei einem Parallelismus stehen, in dem bald die eine, bald die andre Seite stärker betont wird. Am besten zeigt das die Erklärung, die Herder für das Wort versöhnen (καταλλαγειν) gibt: Jesus hat „Friede gestiftet, dass Menschen und Engel, Himmel und Erde einen Willen Gottes tun und alles Fülle, grosse Versammlung voll Reinigkeit, Feuer und Glückseligkeit werde an ihm, dem Haupte, und alles also wiederhergestellt und das Zerrüttete in Ordnung gebracht werde und alle Christen im Himmel wandeln" (7, 387 f.). Dabei bedeuten Reinigkeit, Wiederherstellung und Ordnung den sittlichen Fortschritt, Glückseligkeit und Wandel im Himmel die religiöse Parallelerscheinung. Aber auch der Hauptabschnitt über die Erlösung stellt beides parallel und untrennbar nebeneinander (7, 384). Es bestätigt sich demnach in der Betrachtung des Werkes Jesu dasselbe, was oben der Blick auf die Auswirkung der Religion im Herzen zeigte (vgl. S. 137 bis 142). Darin liegt eine neue Antwort auf die Frage nach dem Werke Jesu: er weckt, er nährt, er leitet, reinigt und vollendet die Elemente des inneren Lebens, die an sich schon vorwärts in die Ewigkeit und aufwärts zu ihrem Gotte streben; er bringt die religiöse Anlage des Menschen zu einer Entfaltung und zu einer Einwirkung auf das Leben, die ohne ihn unmöglich wäre. Dass Herder auch in der gedruckten Form der neutestamentlichen Erläuterungen diese immanente Auffassung vom Werke Jesu vorträgt, ist gerade deshalb besonders bezeichnend, weil er von jenem orthodoxeren Freunde bei der Prüfung des Entwurfs auf ihre Einseitigkeit hingewiesen worden war und sich nun einer kirchlicheren Fassung befleissigt hatte (vgl. Suphan 7, S. XXXIX f.). Wie wenig gelingt ihm doch diese Verkirchlichung! Der dunkle Hinweis darauf, dass Jesus auch Bürge des göttlichen Weltplans sei, wird nicht verwertet, und

die Betonung des Glaubens für die Aneignung der Erlösung ändert den Gedanken nirgends. Vollends wenn er in der Anmerkung (7, 385) vorher Jesum nur die tätige Quelle der Reinigung und Beseligung der Welt genannt hatte und auf den Tadel des Freundes hin zur Reinigung und Beseligung noch die Befreiung fügt, so kleidet er die Sache in ein neues Bild, statt sie dem kirchlichen Lehrbegriff anzunähern. Es ist eine starke Selbsttäuschung, dass er nun glaubt, sich „in den engsten Pfaden der Orthodoxie" gehalten zu haben.

Je folgerechter nun der religiöse Besitz des Menschen aus der Anschauung der Persönlichkeit Jesu abgeleitet wird, desto mehr bedarf Herder eines Ausdrucks, der die Kraft seines Bildes vollkommen wiedergibt. Ueber ein Tasten kommt er auch hier nicht hinaus; aber er findet dabei einen Pfad, auf dem der Dogmatiker der neuen Frömmigkeit, auf dem Schleiermacher weiter schreiten konnte. Wir sahen, wie Herder zuweilen die Formel des Vorbilds benutzt. Aber gerade in ihr vermisste er einen Hinweis auf den Drang und die Kraft, andre zu durchdringen, sich anzuähneln und in Nachbilder der eignen Fülle zu verwandeln. Der Anfang der neutestamentlichen Erläuterungen führt uns nun deutlich vor Augen, wie er und nicht er allein nach einem bessern Worte ringt. Er will zeigen, dass der Logos bereits alles in sich trägt, was in der Welt wirklich werden soll, und zugleich die Fähigkeit, es wirklich zu machen. Er nennt daher in seinem Entwurf den Logos „Vorabdruck des, was werden soll". Der Freund, dem er die Handschrift zur kritischen Sichtung überlässt, bemerkt dazu: „In Vorabdruck liegt mehr das Gewirkte als Wirkende. Und ein Wort, das beides sagte, hat man nicht. Vorabdrückung kann nicht gesagt werden, vielleicht Vorabbildung oder Vorbildung, welches denn aber so viel sein müsste wie Vorherbildung. Der innere Logos vorbildet idealisch und enthält zugleich das Vorgebildete im Ideal. Wo ist ein Schall, der das zugleich sagte!" Herder billigt das Urteil und setzt im Druck nunmehr Vorbildung ein (7, 356 f.), natürlich auch mit dem Doppelsinn der idealen Darstellung und der zwingenden Wirkungskraft.

Er tut es, obwohl er in seinem Sprachgut längst ein Wort besitzt, das nach derselben Richtung zielt. Wie Lessing und Sulzer auf der einen, Lavater und Hamann auf der andern Seite kennt auch er das Wort Urbild, die Uebersetzung des griechi-

schen αρχετυπος (6, 393) oder πρωτοτυπος (7, 365), zunächst in allgemeiner Anwendung. Er braucht es sogar wie alle mit der Vorsilbe ur- gebildeten Wörter besonders gern und überträgt es daher auf das religiöse Gebiet[1]). So nennt er Gott das höchste Urbild des Menschen (z. B. 6, 333; 7, 13; 8, 295), die göttliche Herrschaft der ältesten Zeit das Urbild aller bürgerlichen Ordnung und Einrichtung (5, 479). Vor allem wendet er den Begriff auf Jesus an. Er erinnert daran, dass man bereits in der vorchristlichen Zeit die Weisheit als Urbild aller Geschöpfe feierte (7, 361), vergleicht das mit Hebr. 1, 3 und nennt nun seinerseits Jesum das Urbild vor allem der Menschen. Die Weisheit war im Hellenismus „der tätige Wille, Abriss und Entwurf der Schöpfung, der in das Sichtbare nur so ausgegeflossen, als obs eine Hülle um sich geworfen und in der Schöpfung allwirkend und alles bildend wie in seinem Hause und Tempel wohne". Die ersten Kirchenväter gestalteten dies Bild in der Anwendung auf Jesus so sinnlich, dass sie sich unter dem Urbild der Schöpfung einen himmlischen Leib vorstellten, nach dem Adam geschaffen wurde (7, 365). Mag das zu sinnlich sein, so viel bleibt unzweifelhaft richtig, dass Jesus das Urbild aller andern Gotteskinder ist (7, 432). Ein andres Beispiel bietet die Schrift über die Offenbarung. Es macht darin sachlich nicht den geringsten Unterschied, ob der erste Entwurf sagt: er war „der oberste Priesterkönig, der uns alle dazu gemacht hat", oder ob es in der gedruckten Fassung heisst: er war das Urbild dessen, was die Seinen mit und nach ihm werden, der himmlische triumphierende Priesterkönig (9, 9; 110). Selbst in die Predigt schleicht das Wort sich ein: Jesus wird auch der Gemeinde als Urbild der zur Gotteskindschaft bestimmten menschlichen Natur gezeichnet (31, 440). Und wo der Ausdruck auf Jesus übertragen wird, da erhält er eine strenge Prägung. Er irrt nicht ab in die Bezeichnung eines einfachen Ideals, wie es sonst zuweilen geschieht (z. B. 31, 158. Deutlich später 18, 248), sondern er verbindet genau im Sinn der oben zitierten Bemerkung des kritischen Freundes die Wirklichkeit des Ideals in einer historischen Gestalt mit der nachbildenden,

1) Dasselbe tut Lavater, vgl. in der Denkschrift auf ihn Schulthess-Rechberg S. 245. Leider werden weder Stellen noch Data angegeben, so dass sich in keiner Weise darnach sagen lässt, welcher von beiden abhängig ist, oder ob eine parallele Erscheinung vorliegt.

Abbilder zeugenden Kraft des Ideals. Herder verfügt demnach mit vollem Bewusstsein über den Begriff, den Schleiermacher in den Mittelpunkt der Erlösungslehre gestellt hat; aber er besitzt ihn dank seiner Abneigung gegen stehende Formeln lediglich als einen Begriff oder ein Bild neben andern, statt ihn innerlich unlösbar mit der reichen Fülle seiner Gedanken über Person und Werk Jesu zu verbinden.

Geht Herder schon in diesem Ausdruck von der biblischen Bilderwelt zu eigner Formulierung über, so geschieht das noch deutlicher in einer ganzen Gruppe von Sätzen über das Erlösungswerk. Es kommt ihm darauf an, die umgestaltende und zwingende Kraft, die neben der idealen Darstellung im Urbild liegt, durch unmissverständliche Vergleiche zu beleuchten. Er greift dazu auf das Gebiet hinüber, dem die unabweisbare Notwendigkeit in besonderem Masse eigen ist: auf das Gebiet des Naturgeschehens. Gottes Offenbarung wirkt in der Persönlichkeit Jesu noch viel kräftiger als in der Natur; wo aber Gott wirkt, da tut er es mit unentrinnbarer Macht. Weshalb sollte es also für einen Deterministen unmöglich sein, Bilder und Massstäbe des naturgesetzlichen Geschehens auf die Geschichte zu übertragen? Es geschieht bei Herder vor allem dann, wenn er den Gesamtverlauf der Heilsgeschichte überblickt und die Bedeutung des Erlösers für ihre Entwicklung kennzeichnen möchte. Wir sahen bereits, wie er die biblischen Bilder gern auf das von der Lebensquelle zurückführt. Bleibt er damit noch innerhalb der biblischen Ausdrücke, so tastet er anderswo selbständig nach neuen Vergleichen. Eine Predigt erklärt den Eindruck Jesu durch den Hinweis auf „Magnet, Sonne und alle Kräfte Gottes in der Natur“; wo die Stimme der Religion ertönt, „wo der Klang eine menschliche Seele nur ohne Geräusch auf einem Empfindungspunkte findet — über den Eindruck sei nicht zweifelhaft, sei nicht verlegen: der ist schnell, still, gewiss und lebendig wie die Kraft des Lichtstrahls, der Bewegung und aller Kräfte, mit denen Gott in der Natur wirket“ (31, 317 f.). Daraus erwachsen neue Bezeichnungen Jesu. Die neutestamentlichen Erläuterungen sagen von seinem Reiche: „Dass alles rein werde, sich aus Schlacken und Träge in Licht und Liebe an ihm verkläre, das ist der Entwurf des Reichs Jesu über die Welt hin. Er ist in allen Wort, Licht, Same, d. i. Urkraft höheren, gottähnlichen Lebens“ (7, 373). Bald darauf fügen sie hinzu: „In

seiner Menschheit ward Jesus ein Bild Gottes und gleichsam der Keim und Kraftpunkt, Licht und Leben in sein Geschlecht zu wirken“ (7, 389); sie verwandeln ihn endlich in den „Urkeim“ der höheren Schöpfung (7, 424). Doch auch in die Schrift von der Offenbarung, die an sich weit mehr zur orientalischen Bildersprache mit ihrer Transzendenz und Phantastik führen müsste, trägt er sein Streben hinein: Hier ist Jesus ihm „der Mittelpunkt, der entwickelnde Kraftkeim“ für die Vereinigung von Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit[1]) (9, 98). Selbst die oft erwähnte Predigt von der stillen Grösse Jesu nennt ihn „das höchste Werkzeug der allgemeinen Gottesversöhnung und Friedestiftung, das Werkzeug und die Mittelbewegkraft“ zur Beseitigung des Bösen und Finstern aus der Natur (31, 314). Wir finden also eine ganze Gruppe von verschieden gebildeten aber nach derselben Richtung zielenden Worten: Mittelpunkt, Mittelbewegkraft, Keim, Urkeim, Urkraft, Kraftpunkt und Kraftkeim. Gerade die Fülle ist bezeichnend. Die neue Frömmigkeit drängt nach neuer Gestaltung, aber sie drängt halb unbewusst. Ihre Versuche sind deshalb unklar und zersplittert, sie einigen sich nicht zum sieghaften Vorstoss.

Am höchsten steigert sich das Streben Herders in dieser Richtung, wenn er das Erlösungswerk mit der Schöpfung verbindet. Der Gesichtspunkt liegt nahe genug, sofern Herder Jesum als Werkzeug und Mittler der gesamten Tätigkeit Gottes betrachtet. Gott aber ist ihm in erster Linie der schaffende und wirkende Geist, der nach einheitlichem Plane in dem unendlichen Weltall waltet und immer höhere Gestaltungen hervorbringt. Seine Offenbarung, auch die in seinem Sohne, wird in solchem Zusammenhang ein blosses Werkzeug in der Weiterführung und Vollendung seines Schaffens. Der Uebergang ist desto leichter, weil Herder die ewige Gottheit Jesu in der Weise eines kosmischen Prinzips erfasst. Vermittelt Jesus von Ewigkeit her die Schöpfung, so wird auch seine menschliche Tätigkeit sich ohne Widerstreben diesem Grundzug unterordnen. Nicht als ob es irgendwo der herrschende Gesichtspunkt für das Erlösungswerk würde. Die religiöse Empfindung Herders ist viel zu stark und selbständig, als dass sie sich in die Rolle eines an sich wertlosen und nur durch den Zusammenhang wichtigen Helferdienstes herabdrücken liesse; sie sieht das Ziel der Erlösung wesentlich in ihrer eigenen Vollendung. Aber es fehlt

1) In der gedruckten Fassung von 1779 ist die Stelle verändert.

die klare Grenze. Gerade wichtige Stellen geraten halb unbewusst in die naturhafte Betrachtung auch dieser geistigsten unter allen Erscheinungen des geistigen Lebens. Von dem Streben, die unabweisbare Kraft des Eindrucks und der Anschauung Jesu in einem Bilde des Naturgeschehens darzustellen, gehen sie unwillkürlich über zur Eingliederung Jesu in das Naturgeschehen selbst. Die neutestamentlichen Erläuterungen enthalten auch dafür das wichtigste Beispiel. Nicht nur dass sie an der genannten Stelle den Erlöser den Urkeim der höheren Schöpfung nennen (7, 424), sondern auch der wichtige Abschnitt über die Erlösung mündet in diese Betrachtung ein. „Sünde, Unvollkommenheit, positiver Verfall war da. Finsternis verschattete unglücklichen Geschöpfen die Gottheit. Sie musste gehoben, die Quelle höherer Seligkeit ihnen tätlich geöffnet, sie durch eine grosse allgemeine Kraft aus ihrem gegenwirkenden Bösen errettet werden — siehe, ein Tatwerk als die Schöpfung! Die neue, die unsichtbar fortgehende höhere Schöpfung, die Schöpfung der Geister zu Bildern Gottes!" (7, 384).

Kein Zweifel, dass die Eigenart der Religion, der Persönlichkeit Jesu, ja der Geschichte hier in Gefahr gerät, vergessen zu werden. Bleibt die Uebertragung der naturhaften Massstäbe blosses Bild, um die religiöse und sittliche Kraft des Jesusbildes zu beleuchten, dann hat sie ein volles Recht im Gebiete der christlichen Glaubensgedanken. Allein die Grenze wird bei Herder fliessend. Es lässt sich nicht leugnen, dass er sie zuweilen überschreitet, um ein einheitliches Bild des Weltgeschehens zu gewinnen. So löst sich die Persönlichkeit auf in Naturkraft, die Religion verliert ihren allerpersönlichsten, intimsten Charakter. Es vollendet sich damit in der Soteriologie, was wir im Determinismus und gewissen Zügen seiner Zukunftshoffnung angedeutet fanden. Religiöser Idealist bleibt Herder freilich auch in dieser Gefahr. Niemals verfällt er in eine Mechanisierung oder Materialisierung des geschichtlichen Lebens. Die Naturkräfte sind Kräfte Gottes; im Naturgeschehen offenbart sich das Walten des göttlichen Geistes. So feiert zwar der Monismus auch in der Auffassung des Werkes Christi seinen Triumph, aber es ist ein Monismus, der die beherrschende Einheit in einer geistigen Grösse findet, in Gott, und der die Geschichte als eine durch religiöse Persönlichkeiten getragene Entwicklung zu einer höheren Natur erfasst.

Schluss.

Wenn wir die Hauptzüge von Herders Frömmigkeit und Theologie überblicken, so erhebt sich vor unserm Auge ein Gebäude mit bestimmtem Riss und Stil. Zwar mussten wir oft einen aus der Zeitlage und der Eigenart Herders quellenden Mangel an begrifflicher Arbeit, systematischer Gedanken- und künstlerischer Gestaltungskraft beklagen, aber die Widersprüche und Unfertigkeiten, die darin ihren Ursprung haben, sind nicht so wesentlich, dass sie die Einheit des Ganzen gefährden; in seiner Seele liegt das Neue einheitlich bereit, obwohl seine Arbeit an der äusseren Ausprägung oft planlos und zerrissen geschieht.

Ueberall tritt die Selbständigkeit der Religion aufs stärkste hervor. Sie ist weder ein Wissen noch ein Tun, sondern ein unmittelbares Verhältnis zu Gott. Sie erfüllt zwar den ganzen Menschen, beruht aber doch im tiefsten Grunde auf der Empfindungs- und Gefühlswelt: d. h. sie ist Sache des Herzens. Trotz der Helferdienste, die der Christ und Theologe Herder sich von der ästhetischen Empfindung leisten lässt, bleibt seine Religion erhaben über jede fliessende und vergängliche Stimmung. Sie ist von Gott geweckt, nährt sich durch die Anschauung Gottes und vollendet sich einerseits in der unwillkürlichen Verehrung Gottes, anderseits in der freien Selbsteinordnung des Menschen in den Gang des göttlichen Weltplans. Sie bedeutet stets ein wirkliches Wechselverhältnis zwischen dem Menschen und seinem Gott. Niemals vollzieht sie sich in einer eigenen Leistung des Verstandes oder des Willens, sondern stets in einem Empfangen göttlicher Kräfte. Nur dadurch erreicht der Mensch eine Entwicklung von der niederen materiellen zur höheren geistigen Natur, eine Verwirklichung des keimhaft in ihm liegenden göttlichen Ebenbilds oder der „Menschheit", den

Aufgang von der Zeit zur Ewigkeit. Das ist die Erlösung, die vor allem als gesteigerte Glückseligkeit in das Bewusstsein des Menschen tritt.

Führt die Selbständigkeit der Religion in pietistischen Kreisen mit einer gewissen inneren Logik zur engherzigen Einseitigkeit, so wahrt Herder ihr zugleich eine unüberbietbare Weite und Freiheit. Gott offenbart sich in seinen Werken, wird also auch von den Menschen in seinen Werken erkannt und verehrt. Indem die Anschauung sich auf das Weltbild, auf die Natur und die Geschichte mit ihren Einzelgestaltungen richtet, geniesst und empfängt das fühlende Herz die darin liegende Offenbarung. Je offener und freier der Mensch in die Welt hineinblickt, desto besser nährt er seinen religiösen Sinn, desto näher kommt er Gott selbst. Die Weltoffenheit wird damit ein Stück Religion; sie erhebt sich hoch über ihre übliche Begründung auf Toleranz und Weitherzigkeit. Durch die Einordnung der Geschichte in den Kreis der Offenbarung baut sich zwang- und bruchlos eine Brücke zu den bestimmten Inhalten der christlichen Religion. Gott teilt sich uns als Vater Jesu Christi mit, verleiht uns wachsende Kraft und Klarheit durch den Eindruck der Persönlichkeit seines Sohnes. Erst in den Christen also erreicht die Religion und damit die geistige Entfaltung des Menschen ihren Gipfel. Von da aus erhält auch die Bibel ihre Würdigung: sie ist die geschichtlich und nur geschichtlich erklärbare Urkunde der Offenbarung, die Gott in den klassischen Zeiten und Helden der Religion gegeben hat. An ihr gilt es deshalb vor allem die eigne Frömmigkeit zu wecken, zu reinigen und zu befruchten. Wo freilich die Liebe zur Bibel mit der eignen Religiosität in Kampf geraten könnte, da weicht Herder durch starke Modernisierung der biblischen Schriften und Personen gern und unwillkürlich der Entscheidung aus. Doch es bleibt bei Schwankungen und Abweichungen, die das Gepräge seiner ebenso echt religiösen wie geschichtlichen Bibelbetrachtung im ganzen unverändert lassen; Herder nutzt alle wissenschaftlichen Mittel der Zeit, um durch die geschichtliche Hülle hindurch den innersten, rein geistigen Kern des Bibelinhalts anschauend zu erfassen.

Am wenigsten beschäftigt sich Herder in diesen Jahren mit der sittlichen Auswirkung der Religion. Im Kampfe wider den moralisierenden Zug des aufgeklärten Christentums und für

die Selbständigkeit der Religion versäumt er es gerade an den wichtigsten Stellen, die tatsächliche Verwandtschaft mit dem sittlichen Bewusstsein grundsätzlich zu erörtern. Doch fehlt es nicht an Bemerkungen, die uns auch hier die Richtung seiner Frömmigkeit zeigen. Wo er die Tugend allein oder neben der Glückseligkeit als Ziel der Religion erwähnt; wo er die Frömmigkeit eine Sache des ganzen Menschen, vor allem aber seiner Empfindungen, Triebe und Neigungen nennt; wo er das individuelle, von jeder kirchlichen und dogmatischen Gebundenheit befreite Lebensideal, das sich in Männern wie Lessing mächtig emporrang, auf das religiöse Gebiet übernimmt — da überall beweist er, dass er nur die voreilige oder äusserlich-gesetzliche Vermengung von Religion und Moral verwirft, im Grunde aber daran arbeitet, die Religion als den innersten Kern der ganzen Persönlichkeit, d. h. auch des sittlichen Lebens darzustellen. Er empfindet deutlich, dass die tiefste Sittlichkeit allein auf religiösem Boden erwachsen kann.

Mag Herder den Gedankengehalt seiner Frömmigkeit niemals in diesem Zusammenhang vortragen, er bildet sich doch ohne Künstelei im Geist des empfänglichen Lesers. Beim Blick auf das Ganze treten all die persönlich oder zeitgeschichtlich bedingten Verzerrungen, Anhängsel und Widersprüche zurück. Empfand man doch schon in den Jahren des Streites, soweit man nicht wie in den Kreisen von Nicolai, Spalding oder Michaelis persönlich betroffen war, den Mann und sein Werk als eine geistige Einheit. Der edlere Pietist genoss die Frömmigkeit, die bei Herder alles durchströmt; der ästhetische Schöngeist freute sich der damit verbundenen Weltoffenheit — weder stiess dieser sich an dem ernsten und hohen Flug der Religion noch jener an der schrankenlosen Anerkennung des Natürlichen, der Wissenschaft, Dichtung und Kunst. Beides durchdrang sich von innen heraus so tief und schön, dass jeder überall die ihm verwandte Saite klingen hörte. Am treffendsten hat Wieland diesen Eindruck ausgesprochen. Als er Herder 1776 in Weimar predigen hörte, schrieb er an Jacobi: „Herder predigt, wie noch nie jemand gepredigt hat, so wahr, so simpel, so fasslich und doch alles so tief gedacht, so rein gefühlt, so schwer an Inhalt. Und was das wunderbarste ist, so reinen Menschensinn, so lautre Wahrheit und doch alles so orthodox, so himmelweit von dem Begriffe und der Lehrart unsrer Modetheologen

verschieden". So oft er ihn ansieht, möchte er ihn zum Statthalter Christi und Oberhaupt der ganzen ecclesia catholica machen können"[1]. Eine schlechthin überzeugende wechselseitige Durchdringung selbständiger und reiner Religion auf der einen, edelster Weltoffenheit auf der andern Seite, das war tatsächlich die grosse Errungenschaft, die Herder von Bückeburg nach Weimar brachte.

2. Stellen wir nunmehr dies Bild in den anfangs gezeichneten Gang der religiös-theologischen Entwicklung hinein! Von beiden älteren Richtungen hatte Herder etwas übernommen. Mit dem Pietismus teilt er die Begründung der Religion auf eigne innere Erfahrung, auf ein wirkliches Erleben der Gottheit im Herzen, sowie das Streben nach einer tiefern religiösen Ausschöpfung der historischen Autoritäten, der Bibel wie der Person des Erlösers. Ein Erbe der Aufklärung ist dagegen seine schrankenlose Weltoffenheit und die Anwendung der historischen Kritik auf heilige Personen und Schriften. Ja er schreitet über beide, Pietismus wie Aufklärung, in der Durchführung ihrer eigensten Grundsätze hinaus. Denn auf der einen Seite umspannt sein inneres Erleben der Gottheit ein viel weiteres Gebiet von Empfindungen, als es im Pietismus möglich gewesen war; und seine Verwertung der Bibel löst religiöse Kräfte aus, an die auch der edelste Pietist, an die selbst Zinsendorf niemals gedacht hatte. Auf der andern Seite zieht die Weltoffenheit, die in der Aufklärung an einen engen moralistischen Zuschnitt des Lebens gefesselt war, im Geiste Herders den ganzen unendlichen Umfang der neuen Bildungswelt in ihren Kreis; und seine historische Kritik weist auch dort tatsächliche geschichtliche Bedingtheit nach, wo fast die gesamte Aufklärung Halt gemacht und sich mit äusserlicher Akkomodation begnügt hatte, in den Worten und Vorstellungen Jesu. Auf allen Gebieten übertrifft Herder die bisherigen Träger der Entwicklung an radikaler Kühnheit in der Verfolgung ihres Weges. Aber weil es Wege sind, die nach Richtung und Ziel innerlich zusammengehören, ob sie auch äusserlich entgegengesetzt zu laufen scheinen, findet er gerade in solchem Radikalismus das rechte Mittel, sie in wechselseitigem Dienste zu verbinden. Pietismus und Aufklä-

1) Jacobis Auserl. Briefwechsel I, 254. Vgl. Haym II 37 f.

rung fördern und durchdringen sich in ihm. Weltoffenheit und kritische Wissenschaft strahlen über auf die innere Erfahrung und die Verwertung der Bibel; sie gewinnen aber zugleich erst ihren religiösen Halt in der Herzensfrömmigkeit und der demütigen Ehrfurcht vor den Helden der Bibel. Hier offenbart sich die Erhabenheit Herders über jede Theologie der blossen Vermittlung. Wer vermitteln will, der bricht die Spitzen der Grundsätze ab und verbindet die Reste mehr oder minder äusserlich miteinander. Herder spitzt die Grundsätze noch schärfer zu, gruppiert sie aber so, dass sie sich wechselseitig fördern. Aus dem Besten, was innerhalb der Aufklärung ein Semler, innerhalb des Pietismus ein Zinsendorf, eine Klettenberg oder Gräfin Maria verkörpern, schafft er eine neue, höhere Einheit. Dogmatisch erweist sich diese Einheit am augenfälligsten dadurch, dass der Gegensatz zwischen dem aufgeklärten Naturalismus und den verschiedenen Formen des Supranaturalismus hier wenigstens im Grundsatz überwunden ist. Wir haben fast nirgends Gelegenheit gefunden, ihn zu berühren; da er zumeist am Intellektualismus und der reinen Transzendenz der Gottheit haftet, kann Herder ihn kaum verstehen, geschweige ihm eine grössere Beachtung widmen. Desto leichter wird es ihm, die Theologie aus der Sackgasse ihrer bisherigen Kämpfe in den grossen Strom der geistigen Fortbildung zurückzuführen.

Dazu befähigt ihn ausser seinem religiösen Urbesitz auch seine innige Vertrautheit mit der aufblühenden weltlichen Bildung. Sie gibt ihm in ihren psychologischen, ästhetischen, historischen und realistischen Strömungen eine Fülle von neuen Gesichtspunkten auch für die Theologie. Sie übermittelt ihm zugleich eine reichere religiöse Empfindung. Als die protestantische Frömmigkeit in ihren orthodoxen Starrkrampf fiel, da war so manche zarte Regung vom Boden des kirchlichen Lebens hinweggeflohen. In der Dichtung, der Wissenschaft und Philosophie hatte sie freiere Entfaltung gefunden. Seit aber der Wandel der Zeit die engen Schranken der Kirche niedergerissen hatte, begannen die flüchtigen Empfindungen zurückzuströmen in das kirchliche Christentum. Ueberall trat die Wirkung zu Tage: auf dem Gebiete des Pietismus in der Religion der schönen Seelen, auf dem der Aufklärung in der teleologischen Betrachtungsweise der Welt oder der Einsicht in den Selbstwert der Sittlichkeit. Herder fasste nicht nur einzelne Züge jener freieren, unkirch-

lichen Frömmigkeit, sondern ihre ganze Fülle in sich zusammen. Er nahm nicht nur wie mancher edle Christ der Zeit in sein Christentum auf, was das Leibnizsche Weltbild an Frömmigkeit einschloss; sondern er verschmolz damit die monistische Religiosität eines Spinoza und bereicherte beides durch den besten Gehalt der neuen ästhetischen Empfindung, vor allem des Naturgefühls. Voller als irgend jemand, voller noch als Lessing brachte er in seiner Person die nichtkirchliche Frömmigkeit zum Ausdruck, die sich während der vergangnen zwei Jahrhunderte gebildet hatte. Ja er brachte sie erst zu einer wirklichen Reife, indem er sie mit der Sonne seines Christentums bestrahlte. Gerade deshalb konnte er sie nun als einen festen Punkt ausserhalb des kirchlichen Getriebes nutzen, um von da aus die Schranken der Parteien zu durchbrechen und jeder Partei ihr Tiefstes zu entlehnen. Er wurde, religiös betrachtet, zugleich ein Lessing, ein Semler und Zinsendorf höherer Ordnung.

Freilich war er weder der einzige noch der erste, der die Entwicklung des Christentums auf diese Bahn zu führen strebte. Er knüpft an Hamanns Prophetentum an und kämpft mit Lavater Schulter an Schulter. Ja er steht diesen beiden an ursprünglicher religiöser Kraft und an Herrschaft der religiösen Natur beträchtlich nach. Vornehmlich von den Anregungen Hamanns bleibt ihm daher so manches verschlossen; wäre er überall ein treuer Schüler seines Meisters, so würde er z. B. auch Schuldgefühl und Sünde anders beachten. Allein er überwindet gerade in Bückeburg die Schwäche seiner religiösen Natur in hohem Masse, und ihre ästhetisierende Einseitigkeit entspricht durchaus der allgemeinen Stimmung jener Jahre, bildet also kaum ein Hindernis der Wirksamkeit. Das Wichtige in seinem Verhältnis zu Lavater und Hamann ist vielmehr, dass er in anderer Beziehung beide überragt. Empfänglich genug, um den eignen Geist mit ihren Errungenschaften zu bereichern, tritt er doch aus den Grenzen heraus, die ihr Schaffen beengten. Er stellt vor allem die Eigenart und Neuheit des modernen Christentums deutlicher dar. Auch Hamann und Lavater verkörpern einen neuen Typus der Frömmigkeit; aber sie verbinden ihn wenigstens literarisch zuweilen bis zur Unkenntlichkeit mit biblischen Worten und Vorstellungen; sie fassen auch die Autorität der Bibel, obschon unvergleichlich freier als der Pietismus, so doch meist enger und äusserlicher als Herder. Erst

dieser formuliert, von kleinen Schwankungen abgesehen, die religiöse Bedeutung der Bibel auf Grund seiner religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise etwa so, wie es seitdem allmählich in der Theologie herrschend geworden ist. Und so viel er sich auch bemüht, seine Frömmigkeit und seine theologischen Gedanken in Uebereinstimmung mit dem tiefsten religiösen Inhalt der Bibel oder mit dem besten Glauben der Väter zu setzen, er besitzt doch eine tiefe Erkenntnis von dem Gegensatz der Zeiten und von dem selbständigen Rechte der eigenen Art. Eben weil er sie besitzt, schreitet er auch zweitens bald mehr bald weniger bewusst zu einer neuen Gesamtauffassung, ja zu einer höheren Stufe der theologischen Formulierung fort. Gleichen Hamanns religiöse Sätze einzelnen Blitzen, hüllt Lavater seine Einsichten gern in ein Gewand von trivialer oder gar abergläubischer Rede, so eilt Herder fast vorschnell auf den Kampfplatz der Theologie. Er ist nicht nur ein Stück Prophet und Reformator, sondern er versucht trotz seiner Abneigung gegen alles Gelehrtentum mit schwertbewehrter Hand in die Entwicklung der Wissenschaft hineinzugreifen. Er strebt, freilich mehr durch inneres Schauen als durch logisches Denken, nach Abrundung der einzelnen Erkenntnisse zu einem Ganzen, nach Auswirkung der blossen Grundsätze in einem lebendigen Zusammenhang. Mag er noch so stark wider alle Theorie, wider Formeln und Systeme eifern, er kann sich doch selbst dem Drang darnach niemals entziehen. Gerade in dieser notwendigen Entwicklung von dem intuitiven Erkennen, das aus den heimlichen Tiefen der Gemütswelt erwächst, zur wissenschaftlichen und systematischen Gestaltung, in dieser Durchdringung und Verkörperung der getrennt und grundsätzlich bereits vorhandenen Erkenntnisse bildet die Leistung Herders trotz ihrer unfertigen und vielfach widerspruchsvollen Form eine wichtige Stufe.

Gesteigerte wissenschaftliche und philosophische Mittel dazu empfängt er von derselben Seite her, die ihm zur Ueberwindung der kirchlichen Parteigegensätze half: aus der innigen Verbindung seines Christentums mit dem ausserkirchlichen Kulturleben. Hier finden wir den dritten wichtigen Punkt, an dem Herder sich von Lavater und Hamann unterscheidet. Nicht als ob diese von den Einflüssen der ästhetischen und monistischen Frömmigkeit frei gewesen wären; zumal Hamanns Grundsatz des παντα θεια και ανθρωπινα παντα nähert sich gelegentlich dem Monis-

mus aufs stärkste. Aber es ist ein rein religiöser Monismus ohne philosophischen Einschlag. Das erprobt sich an dem Verhältnis zu Spinoza: Hamann bekämpft ihn. Herder nimmt ihn mit wachsender Liebe unter die Zeugen der Wahrheit auf. Hamanns Monismus ist so verschieden von dem seinigen, dass er keine Gemeinschaft mit dem grossen Philosophen empfindet und sich an der Hülle, an dem mathematisch-logischen Stil seines Weltbildes stösst. Herder dagegen weiss sich trotz seiner Leibnizischen Voraussetzungen in der Hauptsache eins mit Spinoza und blickt deshalb immer leichter über das zeitgeschichtlich bedingte Gewand seines Denkens hinweg. Das Verhältnis zu dem längst verblichnen Philosophen aber bildet nur den Gradmesser der eigenen Entwicklung. So wenig Herder zu einem wirklichen Pantheismus oder zu einer beschaulich-passiven Religiosität übergeht, er giesst doch seinen ästhetischen Monismus bis in die wichtigsten Glaubensgedanken des Christentums hinein. Das ist's, was Hamann als störend an seinen theologischen Schriften erkennt. Es bedeutet eine Verbindung der Religion mit einem ihr fremden Element, d. h. nach dem idealen Massstab eine Trübung ihrer Reinheit. Allein geschichtlich betrachtet ist solche Verbindung zuweilen das notwendige Mittel des Fortschritts. Sie entwickelt vergessene Keime, sie regt durch Analogie und Gegensatz zu innerer Arbeit an, sie bereichert die Gesichtspunkte der Auffassung. So haben wir einen förderlichen Einfluss des ästhetischen Sinnes bei Herder gefunden; und vom Monismus durften wir dasselbe sagen, sofern er das Streben nach einem einheitlichen Welt- und Geschichtsbild, vor allem auch nach einer einheitlichen Gestaltung der Heilsgeschichte unterstützt (vgl. S. 147 ff., 194 ff., 207 ff., 228 ff.). Bei Herder bedeutet demnach die Verbindung der Religion mit andern Elementen trotz der Trübung ihrer Reinheit einen wirklichen Fortschritt, und zwar einen Fortschritt, der desto wichtiger ist, weil er in der Richtung der allgemeinen Zeitentwicklung erfolgt. Er hebt das Christentum auf eine Stufe, auf der es noch fähiger wird als bei Hamann und Lavater, die Bildung und deren Träger zu durchdringen.

Es ist eine Stufe, die parallel zu der allgemeinen Entwicklung des deutschen Kulturlebens während dieser Jahre steht. Wie diese sich eben jetzt von blosser Theorie und Kritik zu einem positiven Schaffen emporringt, das den besten Inhalt des neuen Strebens verkörpert und den idealen Zielpunkt deutlich

schauen lässt (vgl. S. 37 ff.), so bilden Herders Bückeburger Werke die erste deutliche und allgemein verständliche Darstellung der neuen Frömmigkeit. Zwar ist Herder kein Goethe, und seine Leistung verrät deutlich seinen Mangel an künstlerischer Gestaltungskraft; zwar begegnet das religiöse Schaffen noch tieferen Schwierigkeiten als das weltliche und bedarf noch längerer Vorarbeit des Herzens. Aber was Herder bietet, ist dennoch eine positive neue Schöpfung, die sich mit den Werken des neuen dichterischen Geistes wohl vergleichen lässt. Bezeichnend dafür ist auch hier die Stellung zum Ausland. Die theologische Arbeit des deutschen Protestantismus war seit dem 17. Jahrhundert durch die Entwicklung der ausserdeutschen Kulturländer angeregt, ja geleitet worden. Vor allem die englischen Deisten und Apologeten, dann Männer wie Shaftesbury, Hume und die Schotten hatten die Aufgaben gestellt, nach deren Lösung auch die deutschen Theologen rangen, und zugleich die wissenschaftlichen Mittel geliefert, mit denen die Arbeit geschehen konnte. Selbst ein Reimarus, Michaelis, Ernesti, Griesbach und Semler blieben zuletzt trotz mancher selbständigen Anläufe in einer gründlicheren Lösung und methodischeren Bearbeitung der im Ausland gestellten Aufgaben stecken. Erst Herder schuf neue Ausgangspunkte und Ziele. Zwar ist auch er besonders in seiner religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise der Bibel auf die Vorarbeit des Auslands angewiesen, aber er verwendet sie in vollkommenster Selbständigkeit. Er entdeckt auf Hamanns Bahn die Selbständigkeit der Religion und erkennt ihr wahres Verhältnis zur Geschichte und zu den geschichtlichen Normen; er errichtet auf neuem Boden einen neuen Bau. So gewinnt denn in ihm die deutsche Theologie seit langer Zeit zum ersten Mal den Vorsprung vor der Entwicklung des Auslands, eine gewisse Unabhängigkeit von fremden Autoritäten und damit die Möglichkeit einer dem deutschen Bedürfnis, der deutschen Glaubensweise entsprechenden Gestaltung.

Es ist die Stufe, auf der Schleiermachers Werk beginnen konnte[1]). Nicht nur die Reden und die Monologen, sondern

1) In der Literatur über Schleiermacher ist dieser Zusammenhang neuerdings stärker zur Geltung gekommen. Ausser dem auf S. 5 genannten Buche von Göbel betont ihn auch FUCHS, Vom Werden dreier Denker. Tübingen u. Leipzig 1904, besonders 293 ff. Doch fasst Fuchs natürlicherweise die gesamte zeitliche Ausdehnung von Herders Wirk-

auch die Ethik und die Glaubenslehre lassen sich als gradlinige Fortsetzung von Herders Bückeburger Werken verstehen. Weniger der spätere, in engerm Kreis erstarrte Herder, als vielmehr der jugendliche Hofprediger von Bückeburg lebt in ihnen weiter. In Schleiermachers Person gewinnt er durch das Studium Kants wie durch den Einfluss der klassischen Dichtung und der Romantik die Reinigung, die Stählung und formale Ausbildung, deren er so dringend bedarf. Darin vollzieht sich ein neuer unschätzbarer Fortschritt. Aber er ruht völlig auf der durch Herders Schaffen bereiteten Grundlage. Durch das Feuer des Kantischen Kritizismus und des Fichteschen Idealismus hindurch rettet er die tiefe Innigkeit der Herderschen Religion, den religiösen und sittlichen Individualismus, die Realität und religiöse Würdigung der Aussenwelt. Niemand kann die Aehnlichkeit beider Theologen verkennen. Sie zeigt sich ebenso in der Gesamtauffassung von Christentum und Religion wie in wichtigeren Einzelpunkten. Wie der junge Herder, so wahrt Schleiermacher die Selbständigkeit der Religion gegenüber der Metaphysik und Moral, verleiht ihr zugleich eine unüberbietbare Weltoffenheit und lässt aus ihr ein neues religiös-sittliches Lebensideal erwachsen. Wie der junge Herder glaubt er einen immanenten Gott mit pantheistischen Zügen, neigt er zu einem nicht nur religiösen, sondern philosophischen Determinismus, preist er — mit ähnlicher Einschränkung — den göttlichen Spinoza. Auch seine Frömmigkeit nutzt die Hilfe der ästhetischen Empfindung, vollzieht sich in Anschauung[1]) und Gefühl Gottes, schafft dem Menschen zugleich Glückseligkeit und sittliche Kraft, vernachlässigt aber die Tatsache der Sünde. Auch für ihn ist die Religion zumeist und vor allem Erlösung: die Erlösung wird wesentlich durch den Eindruck des Bildes Jesu verwirklicht; das Bild Jesu wird mit johanneischen Farben gemalt; die zwingende Kraft seines Eindrucks wird durch die For-

samkeit ins Auge. Sachlich beschränkt er sich fast ganz auf den Gedankenkreis, der in dem Begriff der Anschauung zusammengefasst erscheint.

1) Fuchs zeigt a. a. O., wie Schleiermacher die Anschauung über das Verständnis Fichtes hinaus entwickelt, d. h. von ihrer Starrheit erlöst, religiös und sittlich vertieft, auf andere Persönlichkeiten und das Universum anwendet. Desto eigentümlicher ist es, dass Fuchs die Anschauung bei Schleiermacher lediglich von Fichte ableitet (S. 324 f.), ohne auf die Geschichte des Begriffs vor Fichte, zumal bei Herder, irgend welche Rücksicht zu nehmen.

mel Urbild und durch den Gebrauch physikalischer Bilder bezeichnet[1]). Der ganze Erlösungsprozess verwandelt sich in eine Fortsetzung des Schöpfungswerkes, in die Schöpfung einer höheren Natur. In alledem knüpft Schleiermachers Werk an Herders Leistung an: es bedeutet eine wissenschaftliche und formale Weiterbildung derselben Entwicklung. Leider aber gelingt ihm die Bereicherung, Abrundung und Systematisierung nur kraft eines stärkeren philosophischen Einschlags, der an einem wichtigen Punkte rückwärts führt. Er verdrängt die Geschichte aus der Stellung, die sie bei Herder besitzt. Obwohl Schleiermacher kaum einen Satz ausspricht, der unmittelbar gegen die durch ihn gewonnene Einsicht verstösst, obwohl die Einleitung seiner Glaubenslehre in der Abgrenzung von religiösen Entwicklungsstufen weiter gelangt als der ältere Theologe, ist er doch mitschuldig daran geworden, dass man Herders Erbe so bald vergass. Er besitzt weder tiefere Teilnahme für die religionsgeschichtliche Arbeit, die sein Vorgänger mit genialem Blick begonnen hatte, noch vermag er mit solcher Inbrunst sein religiöses Leben an dem tiefsten Inhalt der Bibel zu bereichern wie dieser. Sind also im übrigen Herders Werke eine notwendige Zwischenstufe zwischen Hamann und Lavater auf der einen, Schleiermacher auf der andern Seite, so behauptet er in der grossen Frage nach dem Verhältnis von Religion und Geschichte eine Höhe, die erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder erreicht und erst von dem lebenden Geschlecht mit bessern wissenschaftlichen Mitteln weiter geführt worden ist.

Freilich harrt die Frage noch immer der Entscheidung, ob und inwiefern Schleiermacher mit Bewusstsein Herders Anregungen aufgenommen hat. Sicher ist zunächst, dass er die Provinzialblätter gut gekannt hat. In seiner Januar 1805 gedruckten Rezension von Spaldings Lebensbeschreibung erwähnt er die in ihnen enthaltenen Angriffe auf Spalding. Er unterscheidet sie ausdrücklich von den unverständigen Angriffen der Pietisten oder Orthodoxen. Zwar gibt er zu, dass sie ebenfalls

---

1) Zur historischen Erklärung der physikalischen Bilder verweist A. Ritschl (Rechtfertigung und Versöhnung[3] I 513) auf den Vorgang Lavaters. Mit Recht; aber noch fruchtbarer wäre ein Verweis auf Herder gewesen. Zu dem Urteil Ritschls über die ästhetische, physikalische und physiologische Deutung des Werkes Christi vgl. Stephan, Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung. Tübingen u. Leipzig 1901, S. 149 ff.

durch einen schlimmen Ton verunreinigt sind, „zu welchem es wohl eine äussere Veranlassung [1]) gegeben haben kann": aber er fährt fort: „er hatte gewiss eine richtigere Ahnung davon, wo eigentlich der Gegensatz zwischen ihm und Spalding zu suchen wäre" [2]). Diese Worte scheinen zu bezeugen, dass er einen klaren Eindruck mindestens von der einen Schrift Herders empfangen hat. Ferner ist es kaum zufällig, dass er sich schon 1800 mit stummer Standhaftigkeit dem Ansinnen der Schlegel entzieht, für das Athenäum eine scharfe Kritik der antikantischen Schriften Herders, der Metakritik und Kalligone zu verfassen [3]). Darf man nicht annehmen, dass es eine Art dankbarer Ehrfurcht ist, die ihn abhält, seine Feder an Herder zu versuchen? Dazu treten allgemeine Erwägungen. Lässt es sich auch nur denken, dass in der ausgebreiteten Lektüre Schleiermachers die Werke eines so bekannten Theologen gefehlt haben sollten? Ausserdem ist es sehr unwahrscheinlich, dass die grosse Uebereinstimmung der Grundsätze wie der Einzelheiten ohne unmittelbaren Zusammenhang erwachsen konnte; nur darf man nicht einfach eine Abhängigkeit darunter verstehen. Immerhin bleibt daneben ein mittelbarer Zusammenhang möglich. Erst vor kurzem ist darauf hingewiesen worden, dass sich bei dem Platonübersetzer und Antikantianer J. G. Schlosser 1795 ein „Vorspiel" zu den Reden Schleiermachers findet [4]). Aber gerade die Unmittelbarkeit der Anschauung und des Gefühls, die dabei betont wird, führt wieder auf Herder, Lavater und Hamann zurück. Da Schlosser in den Bückeburger Jahren als Redakteur der Frankfurter Gelehrten Anzeigen und ebenso in der Zeit seiner antikantischen Polemik mit Herder in Verbindung stand, liegt es nicht fern, bei diesem die Quelle der Anregung zu dem „Vorspiel" zu suchen. Sollte nicht ferner Jacobi, etwa auf der Linie des Individualismus, eine Vermittlung bieten? Auch Fichte und vor allem Schelling kommen vielleicht stark in Betracht. So liesse sich sicherlich durch eine genaue Untersuchung das, was wir an dem einen Punkte vermuteten, für die ganze Breite der

1) Es bleibt unklar, was er meint; jedenfalls ist die Bemerkung entschuldigend hinzugefügt.

2) Aus Schleiermachers Leben. In Briefen. Berlin 1860—63. IV 612.

3) Vgl. verschiedene Briefstellen a. a. O. III 145—221. Dazu Haym, Die romantische Schule in Deutschland S. 725.

4) Otto, Studien und Kritiken 1903, III. Heft.

oben umschriebenen Berührungsfläche zwischen Herder und Schleiermacher erweisen. Von jenem gingen Ströme der Anregung aus; in diesem findet sich wenigstens ein gut Teil davon aufs neue zusammen. Demnach wird man am sichersten gehen, wenn man sowohl einen mittelbaren wie einen unmittelbaren historischen Zusammenhang der beiden grossen Theologen behauptet.

Die Bückeburger Schriften Herders haben also einen durchaus bestimmten Platz in der Entwicklung der modernen Frömmigkeit und Theologie. Wenn seine späteren Werke von dem bereits erstiegnen Höhepunkte etwas zurückgesunken sind, so kann uns das hier nicht beschäftigen. Was dem Führer des neuen, jüngeren Geschlechts, was einem Schleiermacher zur Klärung, Vertiefung und systematischen Kunst verhalf, das wurde ihm zum Verderben. Er war bereits zu starr und alt geworden, um die kritischen Grosstaten Kants und die genialen Schöpfungen der klassischen Dichter fruchtbringend in sich aufnehmen zu können; er stellte sich in Gegensatz zu ihnen und ging an diesem Gegensatz zu Grunde. Er wandte sich hilfesuchend rückwärts. So schädigte er auf dem religiösen wie auf dem ästhetischen Gebiet auch die richtigen Sätze, die er gegenüber der Einseitigkeit jener predigte, durch eine ungesunde Verbindung mit überwundenen Elementen der Aufklärung. Zwar ist auch dieses Zurücksinken eines grossen Mannes bezeichnend für die schwankende Unreife der Zeit. Aber wichtiger bleibt die Tatsache, dass in den ersten siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, d. h. noch mitten im Werden der Aufklärung, eine so gewaltige, mit allen Keimen der Zukunft gesättigte Gesamtauffassung des Christentums zu Tage treten konnte. Die Kirchengeschichte wird nicht umhin können, ihr eine ähnliche Bedeutung für die Zukunft zu gewähren, wie die Literaturgeschichte sie den entsprechenden poetischen Werken dieser Jahre längst zuerkannt hat: die Bedeutung eines blütenreichen Frühlings, der den reifen Sommer würdig vorbereitet[1]).

1) Wie sehr die Einordnung Herders in den Gang der Kirchengeschichte noch im argen liegt, möge ein Blick auf die bekannteren Darstellungen zeigen. Sie sind seit Hase und Hagenbach voll von treffenden Bemerkungen. Aber nur einige finden einen Gesichtspunkt, der die Gruppierung erleichtert. Am tiefsten dringen unter den mir zugänglichen Werken Niedner (Lehrbuch der christlichen Kirchengeschichte, S. 886 f.),

3. Steht erst innerhalb der Kirchengeschichte Platz und Bedeutung Herders fest, so werden sich auch die religiösen Einflüsse leichter übersehen lassen, die von ihm aus in die moderne Bildung, in den deutschen Idealismus eingeströmt sind. Herder hat nicht nur den Frömmigkeitsgehalt der ausserkirchlichen Kultur in sich aufgenommen und der kirchlichen Entwicklung dienstbar gemacht, sondern umgekehrt auch sein Christentum in die allgemeine Kulturentwicklung ergossen. Er hat es in doppelter Weise getan.

Zunächst hat er selbst kraft seiner Religion Erkenntnisse gewonnen, die ihm sonst entweder niemals oder schwächer aufgegangen wären. Niemand ist tiefer in die eigentümliche Wechselwirkung von Religion und Wissenschaft bei Herder eingedrungen als Kühnemann. Er zeigt mit psychologischem Scharf-

Dorner (Geschichte der protestantischen Theologie[2], 1867, S. 714 ff.), G. Frank (Geschichte der protestantischen Theologie III 1875, S. 249 ff.), Fr. Nitzsch (Die geschichtliche Bedeutung der Aufklärungstheologie. Jahrbücher für prot. Theologie 1875, S. 39 ff. 248 ff.) und Otto Pfleiderer (Geschichte der Religionsphilosophie, S. 200 ff.). Neben ihnen aber treten zuweilen die merkwürdigsten Versuche der Einordnung ans Licht. Gass (Geschichte der prot. Dogmatik IV 1867, S. 170 ff.) stellt Herder und Lessing zusammen mit Sack, Jerusalem, Spalding u. a. unter die Ueberschrift: Die populären Dogmatiker und die Apologeten! Pünjer (Geschichte der christlichen Religionsphilosophie seit der Reformation, I 1880, S. 435 ff.) behandelt Herder unter dem rein negativen Gesichtspunkt „Opposition gegen die Aufklärung", und zwar mit Lessing zusammen vor Hamann! Endlich Landerer (Neueste Dogmengeschichte, 1881) stellt Herder zwischen De Wette und Schiller hinter Kant und nennt ihn einen theologisch-ästhetischen Rationalisten! Freilich sind solche Missgriffe noch besser als das Verfahren von F. Chr. Baur, der für Lessing zwei bis drei Seiten, für Herder aber keine Zeile übrig hat (Geschichte der christlichen Kirche IV 1863). Allein selbst G. Frank findet in dem genannten Buche zwar eine leidliche Gruppierung, indem er nach der „Verstandesaufklärung" die „Gefühlsvertiefung" bespricht, aber er schildert dann deren Vertreter in folgender bunter Anordnung: Bengel; Tersteegen und J. Stilling; Lavater; v. Müller; Gellert, Klopstock, Claudius; Jacobi; Herder; Hess, Wizenmann, Kleuker. Was soll Gellert in diesem Rahmen? Und wie gerät Herder zwischen Jacobi und Hess? — Wenn aber die Gesamtstellung Herders so arg schwankend ist, dann dürfen wir für seine Bückeburger Zeit noch weniger hoffen. Tatsächlich bedeuten die zwei Seiten, die Baumgarten am Schluss seines Aufsatzes in den Deutsch-evangelischen Blättern (vgl. S. 4) geschrieben hat, das weitaus Beste, das ich in der kirchengeschichtlichen Literatur darüber entdecken konnte. Es ist noch sehr viel zu tun, bevor auch nur die Hauptzüge in der Entwicklung des neueren Christentums als feststehend gelten dürfen.

sinn, dass die Bückeburger Wendung in der Entwicklung Herders notwendig war. „Ohne ihre religiöse Glut und Ueberstürzung wäre die Weite und Freiheit der späteren Werke nicht. Die religiösen Gedanken umkleiden sich mit der angeschauten Fülle des Wirklichen, sie werden fruchtbar als Grundanschauungen für das Erkennen des Lebens der Welt und Geschichte“ [1]). Freilich sieht Kühnemann in der religiösen Wendung zugleich die Ursache oder das Symptom dafür, dass Herder nicht auf dem richtigen Wege der wissenschaftlichen Untersuchung und ursächlichen Verknüpfung, also durch Taten des Denkens, sondern durch vorschnelles Erträumen die neue Gesamtauffassung alles Weltgeschehens gewinnen und geniessen will [2]). Er vergisst — ganz abgesehen von seiner falschen Deutung der Religion —, dass eine neue Weltanschauung, dass eine grosse geistige Tat niemals aus reiner Denkarbeit erwächst, sondern stets aus einer wechselseitigen Durchdringung der verschiedensten seelischen Bedürfnisse und geistigen Tätigkeiten. Er übersieht ferner, dass Herder in der Gestaltung des neuen Weltbilds eine ganz bestimmte historische Stellung besitzt, die sich etwa mit seiner kirchengeschichtlichen Bedeutung vergleichen lässt. Nach der Lage der Zeit konnte seine Aufgabe nicht sein, das vorwegzunehmen, was Hegel und das 19. Jahrhundert geschaffen haben, sondern lediglich die notwendige Vorstufe dazu: die erste Verdichtung der neuen Gemütsinhalte zu einer wirklichen, wenn auch oft unklaren und unfertigen Ausprägung im geistigen Leben, oder eine erstmalige Ausstrahlung der neuen Fülle des Herzens über den vorhandenen Stoff der Welterkennt-

1) Herders Leben. München 1895, S. 115 f.

2) Am genauesten äussert er seine Kritik a. a. O. S. 151 f. Er sieht zunächst in dem Streben, Natur, Geschichte und Menschenleben als den Haushalt Gottes zu erweisen, eine Bindung der umschauenden Erkenntnis. Allein der Vorwurf hätte nur dann ein Recht, wenn Herders Gott rein transzendent und metaphysisch erstarrt und sein Haushalt gleich der kirchlichen Heilsgeschichte wäre. Zweitens tadelt er, dass Herder seine sittlichen Ideale in eine seinem Bedürfnis fremde religiöse Form gekleidet habe. Allein tatsächlich bildet die religiöse Begründung sowohl eine Stärkung wie eine Klärung des allgemeinen Dranges, der sich in dem neuen individualistischen Lebensideal kund tut; es handelt sich nicht um eine äusserliche Verbindung fremder Grössen, sondern um eine Entfaltung der christlichen Sittlichkeit durch die Wechselwirkung mit dem allgemeinen Kulturleben. — Vgl. auch Kühnemann, Herders Persönlichkeit in seiner Weltanschauung S. 56 ff.

nis. Wie seine Religion ihn dazu befähigt, lässt sich besonders an drei Punkten zeigen.

Waren schon die Weltbilder eines Leibniz und Spinoza nicht ohne die Mitarbeit der religiösen Empfindung möglich gewesen, so verdankt Herders Weltanschauung ihre Einheit vollständig dem religiösen Mittelpunkt. Statt der metaphysischen Begriffe und Konstruktionen tritt Gott selber ein: er ist an sich erhaben über menschliches Erkennen, offenbart sich in allen Erscheinungen der Natur und Geschichte. Dadurch empfängt jede Einzelerscheinung einen Strahl von göttlichem Licht, fügt sich unabhängig von der wissenschaftlichen Erkenntnis von selbst einem grösseren Zusammenhang ein, wird ein würdiger Gegenstand auch der wissenschaftlichen Bearbeitung. Weil aber der immanent empfundene und gedachte Gott eine weit flüssigere, der Anpassung fähigere Grösse ist als jeder metaphysische Begriff, gibt er die Möglichkeit, neben der Natur auch die Geschichte in das Weltbild einzugliedern. Kraft seiner religiösen Betrachtungsweise erhebt sich also Herder vor allem zu der genialen Schöpfung einer grosszügigen Geschichtsschreibung, die jeder Zeit als einer besonderen Offenbarung des göttlichen Geistes ihr eigenes Recht und eigenes Gepräge zu verleihen vermag. Und weil er die persönliche Lebendigkeit des christlichen Gottes in sein Weltbild hineingiesst, verwandelt er es unwillkürlich in einen stufenmässigen, einem höchsten Ziele zustrebenden Bau. Hier liegen die ersten fruchtbaren Ansätze einer wirklichen Entwicklungslehre. Wie jede Zeit, so wurzelt ferner jeder Mensch mit seiner Eigenart in Gott; es ist seine heiligste Pflicht, die gottgegebene Anlage zu pflegen und im Leben zu verwirklichen. Drängten damals alle Linien der neuen Zeitbildung zu einem individuellen Lebensideal, so erhielt dieses doch erst in der von Hamann begonnenen, von Herder vollendeten religiösen Begründung eine höhere Weihe und sieghafte Kraft gegenüber der pietistischen und aufgeklärten Enge des Lebens. Endlich wurde die Religion für Herder die Seele des neuen Idealismus. Zwar lebte in der gesamten deutschen Bildung ein idealistischer Zug, aber er war durch eine veraltete intellektualistische Form beengt. Der herrschende Empirismus und Fanatismus des Nutzens hätte ihn doch endlich erstickt, wenn nicht die seit 1750 emporwachsende neue Geistesströmung den Mächten des Gemüts die Spannkraft gegeben hätte, die zur Bildung eines

tiefer begründeten Idealismus führen konnte. Die ästhetische Empfindung erwarb sich dabei das erste Verdienst. Aber sie pflegt nur in wenigen Künstlernaturen tragende Kraft zu besitzen und versagt zumeist in den Stürmen der Not. Herder legte in der Nachfolge Hamanns dem neuen Idealismus die religiöse Empfindung zu Grunde. Er schenkte ihm damit nicht nur einen festeren Boden und kühneren Schwung, sondern zugleich eine notwendige Verbindung mit der realistischen Weltbetrachtung. Denn sofern die religiöse Empfindung bei ihm aus der tiefsten Naturanlage erblüht und Gott in der Anschauung der Wirklichkeit erfassen will, erlaubt und fordert sie die genauste Untersuchung dieser Wirklichkeit. Empirische Wissenschaft und ideale Weltanschauung befruchten sich in wechselseitigem Dienste, weil sie sich auf demselben Boden der Frömmigkeit zusammenfinden.

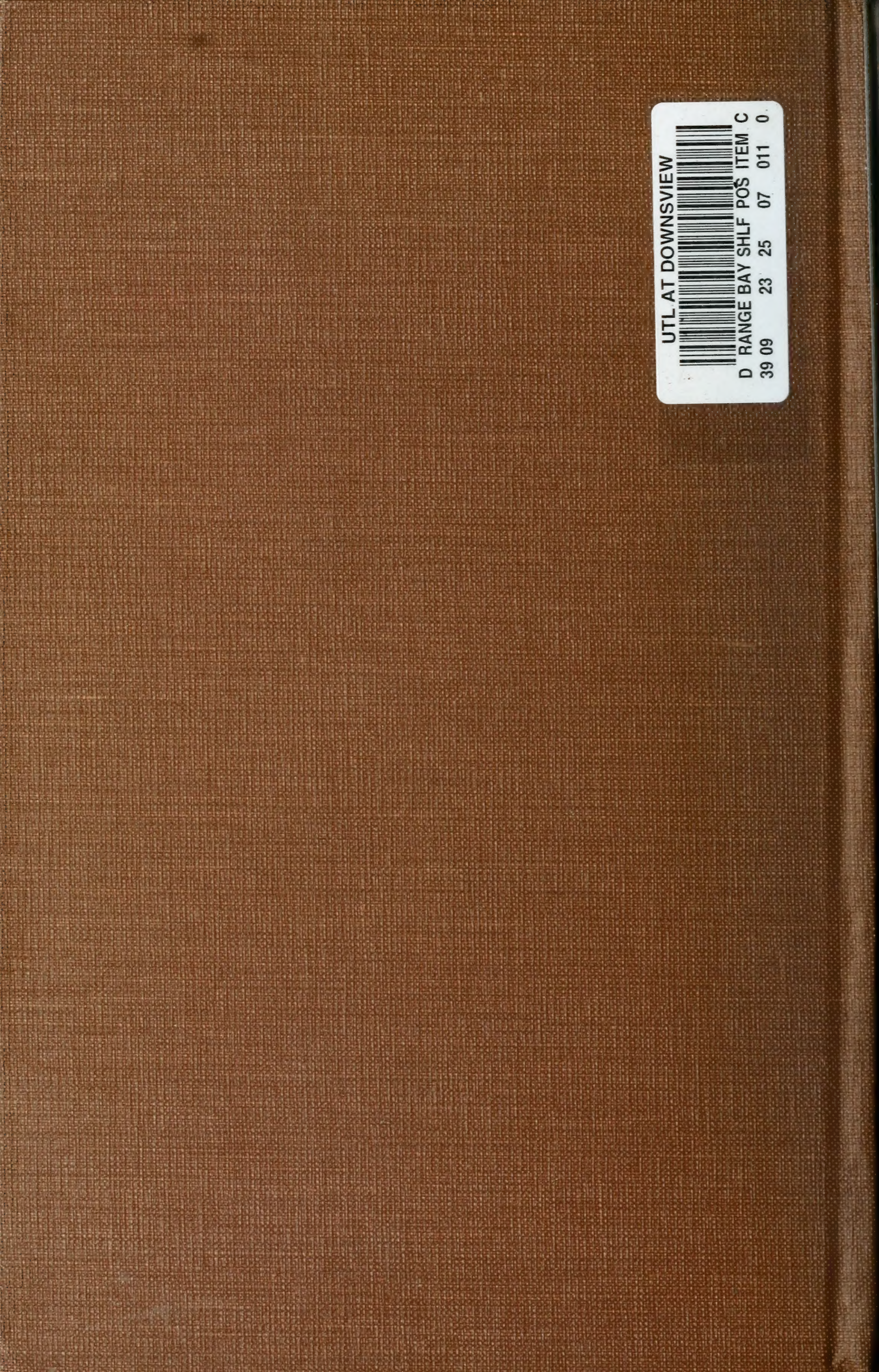
Was aber Herder durch die religiöse Zentralisierung seines Lebens für sich selbst gewann, das hat er auch mitsamt der religiösen Begründung in die deutsche Kulturbewegung hineinzuhauchen verstanden. Sein Beispiel, seine Predigt, seine Schriften wirkten schon in der Bückeburger Zeit und fast noch mehr in Weimar auf die weitesten Kreise. Sie wurden ein unverlierbarer Besitz der deutschen Bildung. Wie er durch sein Schaffen einerseits dazu beitrug, dass die nach Absonderung strebenden pietistischen Frommen wenigstens in ihrem besten Teil dem allgemeinen Geistesleben erhalten blieben, so verhinderte er anderseits den drohenden Gegensatz der vorwärts drängenden Bildung zum Christentum. Es wäre töricht, sich auszumalen, wie etwa das deutsche Geistesleben sich ohne den durch Hamann, Lavater und Herder übermittelten religiösen Einschlag gestaltet hätte; waren diese Männer doch nur die bedeutendsten Vertreter einer ganzen Bewegung, die überall aus der Berührung des neuen Geistes mit dem altväterlichen Pietismus geboren wurde! Aber so viel ist sicher, dass ohne sie ein gut Teil Christentum fehlen würde, dessen wir uns in den Schöpfungen der grossen deutschen Dichter, Philosophen und Gelehrten erfreuen. Hätte z. B. Herder nicht unter den Mächten des Gemüts die Religion vor allem betont, so wäre die deutsche Bildung weit einseitiger ästhetisch und philosophisch geworden. Hätte er die monistische Stimmung nicht so eng mit dem Christentum verwoben, so wäre es ungleich schwerer gewesen, die überkom-

mene und durch Jacobi aufgenommene Feindschaft beider Mächte zu überwinden — die Werke von Schleiermacher, Schelling, Hegel, Krause u. a. wären so nicht möglich geworden. Noch deutlicher vielleicht erkennen wir Herders religiösen Einfluss aus der Lektüre unsrer grossen Dichter. Er ist es in erster Linie gewesen, der ihnen, wenn nicht ein ausgeprägtes kirchliches Christentum, so doch Achtung und Sympathie gegenüber dem innerlichen Christentum der Seele bewahrt hat. Den aufgeklärten Theologen, ja — trotz Herrnhut und der Klettenberg — den Pietisten allein wäre dieser Erfolg kaum in seinem ganzen Umfang geglückt. In Lessings „Erziehung des Menschengeschlechts“ z. B. wirken Herdersche Gedanken nach (vgl. S. 198). Goethe hat zwar eigentümlicherweise einen religiösen Einfluss Herders fast niemals erwähnt; aber seine Werke reden eine deutliche Sprache. Wir haben bei der Uebersetzung des johanneischen Logos eine Anregung feststellen können, die er dem älteren Freunde verdankt (S. 224). Die Anregung aber ist nicht vereinzelt, sondern typisch. Was er nach der Lektüre der neutestamentlichen Erläuterungen und der Briefe zweener Brüder Jesu an Herder schreibt, das gilt für dessen Bückeburger Schriften durchweg: „Deine Art zu fegen und nicht etwa aus dem Kehricht Gold zu sieben, sondern den Kehricht zur lebenden Pflanze umzupalingenesieren, legt mich immer auf die Knie meines Herzens“. Wo ober Goethe auf den Knien liegt, da saugt er in die eigne Seele hinein, was er schaut. Zumal der Faust enthält daher eine Fülle von Herderschem Geiste; nur dass die Abstreifung der spezifisch christlichen Gedanken und die plastische Gestaltungskraft des Dichters sie bis zur Unkenntlichkeit verändert hat (vgl. Suphan im Goethe-Jahrbuch VI. B. 308 ff.). Vielleicht ist Goethe selbst sich des Zusammenhangs nicht klar bewusst gewesen: er hat die religiösen Anregungen Herders im Verein mit den ästhetischen so unwillkürlich übernommen, dass er sie zuletzt als eigenwüchsige Gedanken empfand. Desto bezeichnender aber ist dann sein Beispiel für die gesamte Bildung des deutschen Idealismus, ja für die Denk- und Empfindungsweise der Gegenwart: sie verdankt dem Christen und dem Theologen, d. h. dem Bückeburger Herder weit mehr, als sie weiss und nach ihren äusseren Gebärden Wort haben darf.








UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 09 23 25 07 011 0